LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

VOL. I

EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 12

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

I

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS
POR
CONRADO EGGERS LAN
Y
VICTORIA E. JULIÁ



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., esta obra ha sido revisada por Alberto del Pozo Ortiz.

Depósito Legal: M. 2888 - 1981.

ISBN 84-249-3511-X.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1981. —5315.

A los Profesores

Hans-Georg Gadamer, Heidelberg
Harold F. Cherniss, Princeton

nuestra gratitud

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. LA FILOSOFÍA, LA CIENCIA Y LOS PRESOCRÁTICOS

Razones de la presente selección de pensadores presocráticos

Por estar conscientes de que la presente edición de textos (con prólogos y notas) de los filósofos presocráticos carece prácticamente de precedentes en lengua castellana, al menos si prescindimos de las que son sólo traducciones de ediciones de autores modernos (distintas, de todos modos, como sería el caso de la de Kirk y Raven), sentimos la obligación de explicar al lector por qué se han seleccionado los pensadores presocráticos que encontrará a lo largo de estos tres volúmenes.

El título mismo de la obra, «Los *filósofos* presocráticos», está ya indicando una restricción: se trata sólo de «filósofos». Pero cabría preguntarse si, aún con esa denominación restrictiva, no deberían incluirse *más* autores, o si, por el contrario, no tendríamos que restringirnos a *menos* escritores.

La primera objeción, por su parte, podría dirigirse a dos cuestiones distintas. La primera —que en alguna oportunidad sostuvo el autor de esta Introducción—[1] apuntaría a la posibilidad de hacer comenzar

[1] C. Eggers Lan, «Sobre el problema del comienzo histórico

la historia de la filosofía griega no con Tales de Mileto sino con Homero; o bien, con Hesíodo, como ha sostenido Gigon[2]. La segunda cuestión concerniría a la ausencia, en nuestra selección, de algunos nombres que figuran en la antología que modernamente ha servido y nos ha servido de principal modelo (la de Diels-Kranz), tales como Hipón, Arquelao, Eurito, Arquitas y algunos sofistas antiguos y notoriamente anteriores o más ancianos que Sócrates, como Critias, Protágoras, Pródico, etc.

La segunda objeción también podría ser dividida en dos cuestiones. Una afectaría a Pitágoras y a los primeros pitagóricos, sobre todo en la medida en que, en nuestro propio tratamiento de los mismos, prácticamente descartamos como apócrifas las teorías filosóficas que a veces se les atribuyen. La otra cuestión incluida en esta posible objeción segunda podría referirse al tratamiento de pensadores que, sin duda, han sido contemporáneos de Sócrates y, en cambio, posteriores a algunos sofistas que dejamos de lado. Tales serían los casos de Filolao, Diógenes de Apolonia y Demócrito.

Contestamos, entonces, a las objeciones señaladas (como se ve, en realidad cuatro) según el orden en que las hemos mencionado.

No tenemos escrúpulos en confesar que sólo comenzamos por Tales y no por Anaximandro por no romper con la tradición de una manera que consideraríamos abrupta e innecesaria. Tenemos noticias de que Anaximandro ha escrito el primer libro de filosofía, y la casi total seguridad de que Tales no dejó nada escrito, al menos que haya sido conocido en tiempos de Aristó-

de la filosofía en Grecia», en *Anales de Filología Clásica*, X (Buenos Aires, 1966-1967), 5-67.

2 O. GIGON, *Ursprung*.

teles. Pero éste ha hecho comenzar la filosofía propiamente dicha con Tales, y aunque, a renglón seguido, no menciona a Anaximandro sino a Anaxímenes y a Diógenes de Apolonia —con lo cual descuida todo orden cronológico, ya que a continuación nombra a Hípaso (!) y a Heráclito, Empédocles y Anaxágoras—, toda la doxografía presuntamente dependiente de Teofrasto intercala a Anaximandro entre Tales y Anaxímenes, como «discípulo» del primero y «maestro» del segundo, condiciones ambas discutibles, no tanto el orden cronológico respectivo. Cuando menos tendríamos que dar razones de tal ruptura con la tradición, que nos resultarían insuficientes, como en el caso de Pitágoras.

La primera cuestión, entonces, la responderíamos del siguiente modo: no tendríamos —al menos no la tendría el autor de esta Introducción— inconvenientes en hacer comenzar la historia de la filosofía griega con Homero; pero eso, siempre y cuando nuestra tarea fuera la de confeccionar una historia temática de la filosofía griega por textos, y no sólo extractando, como Kirk y Raven, algunos pasajes de carácter mítico-cosmogónicos, sino sobre temas netamente filosóficos, tales como «el significado de la muerte», «el sentido de la vida humana», «la sucesión del tiempo a través de las edades del hombre», «la legalidad social y biológica», «ordenamiento de las cosas en el mundo», y muchos otros. Pero no se podría incluir —como hacen Kirk y Raven— cosmogonías «órficas» notoriamente posteriores a Sócrates y a menudo de la era cristiana; sí, en cambio, abundantes pasajes de poetas —sobre todo de los trágicos, pero también de los líricos y cómicos—, historiadores, médicos pseudo-hipocráticos, etc., Si emprendemos, en cambio, la selección de textos de *autores* presocráticos, aunque también podamos clasificarlos temáticamente, nos obliga a dejar —para otros volúmenes de esta colección— poetas, médicos e histo-

riadores (sin duda ni Parménides ni Empédocles —ni siquiera Jenófanes, aunque le pese a Burnet— podrían ser encasillados como «poetas»; Heródoto, por ejemplo, como dice Aristóteles, no dejaría de ser historiador si su obra fuera puesta en verso). Esto requiere, a no dudarlo, una caracterización de la «filosofía», que será el segundo punto a tratar en este primer apartado de la Introducción.

La razón por la que no incluimos a Hipón, Arquelao y Eurito estriba no sólo en la precaria o casi nula conservación de textos de o sobre ellos, sino en su igualmente precaria o casi nula significación en la historia de la filosofía antigua. A Arquitas no lo incluimos, en cambio, por ser contemporáneo de Platón (incluso posiblemente más joven que él).

La razón por la que incluimos a Pitágoras y a los pitagóricos antiguos es precisamente la opuesta a la que aducimos respecto de la exclusión de Hipón, Arquelao y Eurito: no sólo es excesivamente abundante la cantidad de textos que sobre ellos disponemos, sino que es innegable su significación en la historia de la filosofía. Estamos dispuestos a conceder que la mayor parte de su real influencia se produjo en tiempos de Platón, y/o a través de una mezcla del platonismo con el pitagorismo que se produjo a fines de la vida de Platón o tras su muerte (donde hallamos, no que Platón o los platónicos «pitagorizan», como se ha dicho desde antaño, sino, a la inversa, que los pitagóricos «platonizan»). Pero eso no aminora el significado del pitagorismo primitivo, ya que el otro, de algún modo, surgió de él.

Finalmente, la ausencia en nuestra edición de algunos sofistas antiguos y la presencia, en cambio, de pensadores posiblemente posteriores a ellos y contemporáneos del mismo Sócrates, como Filolao, Diógenes de Apolonia y Demócrito se debe a una razón de temá-

tica. No tememos quedar atrapados en los viejos esquemas de los manuales que discernían una primera etapa «cosmológica» en la filosofía griega (con los presocráticos), otra «antropológica» (con Sócrates y los sofistas) y finalmente una etapa «sistemática» (con Platón y Aristóteles). En tal sentido, en la introducción especial a Heráclito el lector podrá ver que no interpretamos a ese pensador como interesado en cuestiones físicas ni cosmológicas, sino más bien por temas ético-metafísicos o ético-religiosos. Pero eso no porque sienta que «el hombre es la medida de todas las cosas», como Protágoras, o que el hombre debe reconocer que no sabe nada y limitarse a examinarse a sí mismo en busca del puesto que le corresponde en la sociedad, como Sócrates. La moral teórica de Heráclito se inscribe, como la moral práctica de Pitágoras y los primeros pitagóricos, en un mundo no sacudido aún por el escepticismo y el relativismo ético, político, jurídico, religioso y gnoseológico que envolverá a los sofistas y a Sócrates (por más que éste, como luego Platón, y tal vez ya Protágoras, se esfuercen en superarlo fijando patrones o modelos).

Puede alegarse que ya Zenón y Demócrito exhiben ecos de tal descreimiento o desconfianza propia de los sofistas. No obstante, sus esfuerzos —especialmente en el caso de Demócrito— se dirigen a la continuación, a su manera, de las escuelas a las que pertenecen. En ningún momento participan de la ruptura que denuncian los sofistas y Sócrates —de modo diverso— con la tradición de pensamiento acerca del mundo. Ni aún Heráclito había logrado tal ruptura; no sólo habla de la «naturaleza», a la cual, afirma, «le place ocultarse», sino que a menudo debe utilizar el lenguaje cosmológico —que emplea simbólica o burlonamente—, y que ha dado lugar a que se lo considerara a menudo, en forma errónea, como cosmólogo. Y lo que sabemos de

Pitágoras y de los primeros pitagóricos sólo nos permite conjeturar, con Kurt von Fritz, un conservadurismo que los alejaría de toda quiebra del pensamiento de mayor vigencia, como igualmente lo hacía respecto del orden social.

Pero, contestadas en principio las dos objeciones —con sus dos subdivisiones— supuestas, queda en pie, para dejar mejor aclarada nuestra posición frente a ellas, lo que entendemos por «filosofía», al menos en tiempo de los presocráticos.

«Filosofía» y «ciencia» en Grecia antigua

No es raro hallar hoy, tanto en la enseñanza escolar como en la académica —y en el más alto nivel—, una quasi-descalificación de la filosofía por su falta de unidad teórica (cada filósofo tiene su propia filosofía, se suele decir, incluso no faltan profesores de Filosofía que lo dicen) que es contrapuesta, por lo menos desde Comte, a la presunta «objetividad» de la ciencia. Claro que esto último, al menos, no sería suscrito por los hombres de ciencia, que están demasiado atareados por sus propias discrepancias. Por lo menos desde Lobatschefski, Gauss, Bolyai y Riemann (principios a mediados del siglo XIX) se hizo tambalear la seguridad de la geometría euclideana removiendo uno de sus pilares: el famoso postulado V. Luego no sólo han proseguido las investigaciones y divergencias en torno a los posibles reemplazos de tal postulado y de los nuevos sistemas construibles sobre su base, sino que se revisó la historia anterior, y se encontró que tales intentos no sólo ya habían sido bosquejados en siglos anteriores, sino inclusive entre los griegos mismos, pre-euclideanos y post-euclideanos. ¿Y qué decir de la teoría de la relatividad de Einstein y de las múltiples teorías de los «quanta»? ¿Qué acuerdo existe hoy en torno al

concepto de «materia»? ¿Hay en biología acuerdo sobre la evolución de las especies o sobre lo que «en el reino animal» puede llamarse «individuo» (para parafrasear el título de un conocido opúsculo de J. Huxley)?

Pero lo que aquí importa es la «filosofía» y la «ciencia» griega de los presocráticos y de la Grecia clásica. Es ilustrativo lo que dice un helenista estudioso de la medicina, W. H. S. Jones[3] quien sostiene que los filósofos griegos practicaban la filosofía como un «juego infantil», aun cuando admita que el espíritu con que lo hacían no era «de juego». Pero hace esta extraña contraposición: «El médico no 'juega' a la medicina, sino al golf o al bridge; el químico no 'juega' a las fórmulas, sino al tenis o tal vez a las apuestas de fútbol. En otras palabras, un hombre sensible tiene un *hobby*, y sin embargo lo toma en serio, se permite a sí mismo una libertad en ese pasatiempo que no se atrevería a permitírselo al desempeñar su profesión ... Pero el filósofo antiguo raramente tenía un *hobby*, y sus recreaciones mentales eran pocas e insatisfactorias. De este modo, tenía que volver a sus ocupaciones serias para encontrar recreamiento y diversión, y parece no haber visto nada incongruente en la introducción de especulaciones deportivas en lugares donde, para nuestra mentalidad, sólo es admisible un razonamiento estrictamente científico». Parece increíble que un autor que, al comienzo del libro, manifiesta un notable espíritu crítico en torno a quién o quiénes han intervenido en la composición del manuscrito que traduce (distinguiendo 1) el escriba, 2) el escritor del texto que el escriba copió, 3) la autoridad usada por este escritor, que Jones piensa que puede haber sido un profesor,

---

[3] W. H. S. Jones, *The medical Writings of Anonymus Londinensis* (reimpr.), Amsterdam, 1968, págs. 152-165.

del cual, por ende, el manuscrito representa las notas tomadas por un alumno) divague de tal modo al hablar de lo que hacían los filósofos griegos con su tiempo libre y el modo en que se divertían al escribir. Claro, «El dogma de Tales, 'Todas las cosas son agua'», que luego cita, ha de parecerle una forma muy graciosa que tenía Tales para divertirse, a falta de *hobbies*, sin preocuparse en lo más mínimo en averiguar si Tales dijo eso o algo parecido (al fin y al cabo, no es su esfera de investigación), ni cómo podemos saberlo; y, en caso de llegar siquiera a la sospecha de que Tales ha dicho algo parecido, qué es lo que ha querido decir con eso. Al fin y al cabo, dice Jones, nadie le pedía que lo verificara, ni hacía mal a nadie al decirlo. Pero un médico no puede permitirse tales diversiones, porque, si el enfermo no se cura, el médico pierde el favor de la sociedad.

Pero no es cuestión de insistir en describir o refutar argumentaciones tan endebles (y que, por otra parte, al parecer inadvertidamente, son aplicables a la mayor parte del tratado que ha traducido, y por lo tanto contradictorias). En cambio nos llaman la atención ciertas palabras del tal vez más importante historiador de la ciencia antigua que vive en nuestros días, Otto Neugebauer, en su reciente y monumental obra sobre la astronomía antigua: no es necesario mirar a la filosofía griega ni siquiera como (el «ni siquiera» lo ponemos nosotros para hacer notar su actitud «ultrapositivista») un estadio temprano en el desarrollo de la ciencia. «Basta sólo con leer el galimatías de la introducción de Proclo a su descomunal comentario al Libro I de los *Elementos* de Euclides para obtener un cuadro vivo de lo que habría llegado a ser la ciencia en manos de los filósofos. El verdadero 'milagro griego' reside en el hecho de que una metodología científica haya sido desarrollada, y sobrevivido, a pesar de la

existencia de una filosofía dogmática ampliamente admirada»[4].

Al hacer un comentario tan sarcástico, no es, ciertamente el menor error de Neugebauer el no parar mientes en que Proclo en ningún momento se las da de matemático (ha aprendido matemáticas, sí, como era obligatorio entonces en la Academia; pero, de su comentario a Euclides I, Neugebauer puede decir sólo que es «descomunal» o «enorme», pero no «desatinado» ni menos «erróneo», ya que cita a cada momento a matemáticos como Arquímedes, Apolonio de Perga, Gémino y Papo, entre otros), y su introducción tiene las características de mezcolanzas de filosofía con matemáticas propias de un neoplatónico de segunda categoría de su tiempo, lo cual no le impide hacer algunas agudas observaciones metodológicas (cf. págs. 73-75 de la edición Friedlein) anudadas a otras que toma de Platón y de Aristóteles.

Neugebauer ha estado siempre dispuesto a conceder que, para que se pueda hablar de la geometría (o de las matemáticas) como ciencia, es necesario contar con la demostración deductiva, y que ésta aparece por primera vez en Grecia[5]. No sé si alguien ha dicho, antes que Szabó[6], que Parménides nos ha legado el primer testimonio de prueba deductiva (aunque sea por reducción al absurdo); pero sé que *anteriormente a este filósofo no existe testimonio alguno de que se haya empleado este procedimiento —decisivo para que podamos hablar de la geometría como ciencia— de la demostración deductiva*. Por ende, cualquier afirma-

[4] O. Neugebauer, *Astron.*, II, pág. 572.

[5] O. Neugebauer, *Ex. Sc.*, págs. 42-48.

[6] A. Szabó, «Eleatica», *AAASH* III (1955), 75; «Anfänge der euklidischen Axiomensystems», *AHES* I (1960), 58-59; *Anfänge der griechischen Mathematik*, Munich-Viena, 1969, págs. 290-293, 377, etc.

ción en sentido contrario no puede ser verificada y no cabe aceptarla científicamente. Es posible calificar de «teoría fantástica» la atribuida por doxógrafos a Anaximandro respecto de la naturaleza del sol, la luna y los astros, como afirma D. R. Dicks[7] (aunque no es ésa una razón para rechazar los testimonios de tales doxógrafos, dado que no por eso Dicks considera que Anaximandro haya sido un astrónomo científico), pero es innegable que tal tipo de intuiciones —por fantásticas que hayan resultado ya en su época— son las que promueven el avance de la ciencia. Alguien que, como Popper, no puede ser acusado precisamente de amar con exceso la filosofía tradicional, declara: «todo descubrimiento contiene un 'elemento irracional' o 'una intuición creadora' en el sentido de Bergson. Einstein habla de un modo parecido de la 'búsqueda de aquellas leyes sumamente universales... a partir de las cuales puede obtenerse una imagen del mundo por pura deducción. No existe una senda lógica —dice— que encamine a estas... leyes. Sólo pueden alcanzarse por la intuición, apoyada en algo así como una introyección ('*Einfühlung*') de los objetos de la experiencia»[8]. Y no cabe contraargumentar que el proceso a que aluden Popper y Einstein tiene lugar sólo en el científico o científicos que hacen el descubrimiento; no sólo porque ni Einstein ni Popper dicen tal cosa, sino porque en la historia de la ciencia todo paso nuevo se hace sobre la base de un paso anterior o siquiera de un *intento anterior.*

Y en ese sentido cuentan en la historia de la ciencia los intentos de Anaximandro, Parménides, Anaxágoras, Empédocles y Demócrito (por sólo citar los presocrá-

---

7 D. R. DICKS, *EGA*, págs. 45-46.

8 K. R. POPPER, *La lógica de la investigación científica* (trad. V. Sánchez de Zavala), Madrid, 1967, págs. 31-32.

ticos que, según Heath[9], más han contribuido a la historia de la astronomía); o bien, en matemáticas, especialmente los intentos de Tales, Anaxágoras y Demócrito (siempre para ceñirnos a Heath[10], aunque excluyendo no sólo los nombres de filósofos posteriores a Sócrates, sino también la mención de pitagóricos, sobre cuya intervención en las matemáticas anteriores a Platón somos escépticos).

Tal vez la primera diferenciación establecida entre las ciencias (matemáticas, en ese caso) y la filosofía ha sido la que hiciera Platón en *Rep.* VI-VII; y más netamente en *Met.* I y VI Aristóteles, e incluyendo a las ciencias naturales. Eso no impide que haya habido, antes de Platón, matemáticos que muy probablemente no han dedicado esfuerzos a la filosofía (no son muchos los casos que podemos registrar, pero los hay: Enópides de Quíos, Hipócrates de Quíos, Teodoro de Cirene, Hipias de Elis, Teeteto de Atenas). La inversa es más rara: prácticamente todos los «filósofos» presocráticos han hecho aportes a la ciencia, sea a las matemáticas en sus diversas ramas, sea a las ciencias naturales.

En esta edición de los «filósofos presocráticos», empero, sólo daremos cabida a textos que conciernen a dichos aportes a la ciencia en los casos que enumeramos a continuación:

1) Cuando se trate de rasgos que configuren o puedan configurar una visión del mundo que permita dar sustento a «intuiciones», «teorías» o al menos «intentos» de índole científica, por ej., unidad y/o multiplicidad del universo; orden de las cosas que permita hablar de «cosmos» y de «leyes»; oposición entre «cosas» que parezcan o se revelen como contrarias; trans-

---

9 Heath, *Aristarchus.*

10 Heath, I (ver abreviaturas).

formación de unas «cosas» en otras; evolución —lineal o cíclica— del universo; factores o principios (o mecanismo) del movimiento de las «cosas»; relaciones numéricas o proporciones entre «cosas»; ritmo del acontecer, etc.).

2) Cuando se trate de ideas que puedan influir en el conocimiento o en la metodología científica (carácter no-manifiesto de la «naturaleza» de cada cosa; dificultades en el empleo de los sentidos o del pensamiento para alcanzar conocimiento cierto; carácter convencional de nombres y expresiones); principios lógicos (de identidad, de no-contradicción, de tercero excluido), modos de mostración y de demostración, etcétera.

3) Ideas novedosas —fantásticas o «lógicas», comprobables o no, puramente teóricas o de aplicación práctica— que son susceptibles de contribuir al avance de las ciencias, por ej., tamaño de la tierra y forma de la misma; índole del sol y la luna y tamaño en relación con la tierra; carácter de las estrellas fijas y de los planetas; fenómenos meteorológicos y sus causas; origen del hombre y de la vida en general; equilibrio de cualidades contrarias en el organismo humano; composición de nuestro cuerpo; el nacimiento y crecimiento de cada parte del organismo a partir de algo que tiene una cualidad similar; divisibilidad de cualquier magnitud hasta el infinito; existencia de corpúsculos últimos, invisibles e indivisibles, etc.).

4) Ideas y prácticas —ni forzosamente novedosas ni que aportaran forzosamente algo al avance de la ciencia— que atestiguan, siquiera sea como curiosidad, la actividad o el interés de un filósofo por ámbitos no-filosóficos (pronóstico de un eclipse; medición de la distancia desde la costa hasta un barco en alta mar; trazado de mapas de la tierra; invención del reloj de sol, de la clepsidra, etc.).

Antes de extraer las conclusiones que corresponden, haremos una sola observación: uno de los ejemplos dados en el tercero de los casos —la «composición de nuestro cuerpo»— lo podemos hallar, referido al filósofo pitagórico Filolao, en el *Anonymus Londinensis* que W. H. S. Jones traduce y comenta, sin que se especifique en una nota si hizo ese estudio como *hobby* o como una ocupación «seria». (Análogo a otros casos de tal libro.)

Pero de la enumeración hecha corresponde ahora deslindar lo que corresponde a la «filosofía» y lo que es susceptible de ser considerado como «científico». Y en tal sentido no necesitamos mucho esfuerzo: los dos primeros casos conciernen a la Filosofía; el tercero y —según la forma en que haya sido practicado o pensado— el cuarto, a las ciencias.

Esto puede suscitar cuando menos dos dudas: la primera, si en los dos primeros casos agotamos *todo el ámbito* de la Filosofía; ya que no han sido presentados como casos característicos de la Filosofía (esenciales a ésta, si no exclusivos), sino como casos que conciernen a aportes de los presocráticos a la ciencia, y que incluimos en nuestros testimonios. La segunda duda surgiría de si, al practicar tal delimitación, no estamos haciéndolo anacrónicamente, desde una perspectiva posterior, sea la nuestra o la de Platón o Aristóteles.

La primera duda puede ser contestada del modo siguiente. Esos dos primeros casos (al igual que, en otro sentido, los otros dos) no son ejemplificados exhaustivamente ni tampoco taxativamente. Hemos tomado ejemplos un tanto al azar, y que por ello resultan heterogéneos. Podríamos intentar dar muchos más, todos si fuera posible (aunque eso implicaría reduplicar por anticipado el contenido de los 3 volúmenes): serían característicos de la filosofía, y no por eso menos útiles a las ciencias. Útiles a las ciencias, o a los cien-

tíficos, no es lo mismo que indispensables. El científico puede prescindir de ellos: nuestra comprobación en la historia de la ciencia antigua —pero también cuando leemos ciertos textos de Einstein, Jeans, Heisenberg, etcétera—, es que los buenos científicos no han prescindido de ellos, y que ellos han estado presentes de algún modo en todos los avances decisivos de la ciencia.

En cuanto a la segunda duda, no podemos negar que la delimitación la hemos hecho en parte desde la perspectiva de Platón y Aristóteles, pero sobre todo desde nuestra perspectiva. Negaremos, sí, que tal delimitación sea anacrónica, porque lo concreto y real es que ya esos pensadores la practicaron, al consagrar mayor esfuerzo a lo «filosófico» que a lo «científico»; en relación inversa a los que la historia de la ciencia enrola en sus filas pero no la historia de la filosofía (Teodoro de Cirene, Hipócrates de Quíos e Hipócrates de Cos, Hipódamo de Mileto, etc.). No debemos engañarnos frente a un médico que hace filosofía, como Alcmeón; los fragmentos que de él hallamos en Diels-Kranz son «filosóficos», inclusive el 4: es una «filosofía de la medicina», como hay en Platón a menudo una «filosofía de las matemáticas». Tampoco debe engañarnos los casos en que los textos de tipo «científico» predominan en cantidad sobre los «filosóficos»: *el* «fragmento de Anaximandro» no permite dudar de que es un filósofo. Lo que lamentamos es la pérdida del resto del libro.

De todos modos, el lector está clamando desde hace rato por definiciones acerca de «filosofía» y de la «ciencia». Si las hacemos siguiendo lo que Platón y Aristóteles han dicho, pecaríamos de anacronismo. Mejor es responder teniendo a la vista la temática de los presocráticos. Diremos, entonces, que para ellos «filosofía» sería el estudio del universo como unidad

y como multiplicidad: como totalidad ordenada (la unidad y la multiplicidad, así como la totalidad y su orden son entendidas de diverso modo según los filósofos y escuelas); y el puesto que corresponde en esa totalidad a las diversas «cosas» (utilizamos nuevamente y en forma deliberada esta vaga expresión, que también los griegos usaron, a veces con el simple artículo neutro plural, o neutro singular) y en particular al hombre. Y también la forma en que éste debe estudiar ese mundo, con cuáles de sus órganos y con qué procedimientos.

Y llamarían «ciencia» a cualquier otro estudio con pretensiones de validez universal pero sin referencia al mundo como totalidad.

II. EL PROBLEMA DE LOS ESCRITOS DE FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

Situación general y panorama de las fuentes

La pretensión de abordar el tratamiento de las ideas de los filósofos presocráticos —o aún de detalles biográficos que nos ayuden a precisar su ubicación cronológica y contar con algunos elementos de juicio acerca de su personalidad, actividades y obras escritas— se ve entorpecida por el hecho de que en ningún caso ha llegado siquiera una de sus obras hasta nosotros.

No vamos a arriesgar alguna tesis sobre los motivos por los cuales contamos con algunas obras anteriores (las atribuidas a Homero y a Hesíodo), contemporáneas (algunas de poetas, como Píndaro, Esquilo, Sófocles, Eurípides) y posteriores (Platón, Aristóteles), y en cambio no tenemos ninguna obra de un filósofo presocrático, así como de algunos filósofos posteriores (los

sofistas, los llamados «socráticos menores», diversas obras tempranas de Aristóteles, todas las de otros sucesores de Platón, como las de Espeusipo, Jenócrates, y las de sucesores de Aristóteles, como algunas de Teofrasto, Aristóxeno, Estratón, los estoicos antiguos, etc.). Enfrentamos, simplemente, el hecho concreto: hace mucho tiempo que esas obras —las de los presocráticos— se han perdido. Ya en tiempos de Aristóteles probablemente se perdieron obras de Tales y de Pitágoras, si es que escribieron alguna. En tiempos de Simplicio (siglo VI d. C.), en cambio, con excepción de alguna como la de Diógenes de Apolonia —que Simplicio nos asegura que «ha llegado» hasta él—, ya quienes se referían a los presocráticos debían manejarlos indirectamente.

Con excepción de algunas escasas menciones de escritores del siglo V a. C. (historiadores como Heródoto, comediógrafos como Aristófanes y algunos pocos tratados pseudohipocráticos) carecemos de noticias sobre los presocráticos antes del siglo IV a. C. Platón nos provee de abundantes referencias a los pensadores que lo han precedido, aunque raramente los destinatarios son explícitamente mencionados con su nombre, y más raro aún es que nos haga alguna cita de pensamientos de ellos que podamos atribuirles textualmente. La razón es que, casi diríamos que por una *cuestión de principios* —según veremos más adelante—, Platón hace sus citas *de memoria*. Y ésta es falible, como la de todo ser humano, y en el caso de Platón lo podemos comprobar en el cotejo de citas de Homero, por ej., con las obras homéricas que nos han llegado. Además, por haber adoptado como género literario la forma de diálogo, las alusiones de Platón a distintos pensadores nos hacen siempre dudar de su historicidad. Además de motivos que alcanzan a Aristóteles también y a sus sucesores, y que serán examinados inmediatamente,

los diálogos son en principio ficticios: casi siempre el principal interlocutor es Sócrates —ya muerto— y los restantes personajes también muertos. Aunque a veces se aluda a hechos que sabemos que han transcurrido (el proceso y muerte de Sócrates), no sólo tenemos la certeza de que por entonces se carecía de procedimientos o instrumentos para reproducir textualmente un diálogo real, sino que la mayor parte de las veces sabemos que difícilmente han podido decir Sócrates y sus interlocutores lo que en su boca se pone; inclusive hay más de una vez anacronismos que —puestos deliberadamente o no— nos dan la pauta de que lo dicho no tiene correspondencia histórica [11].

La primera fuente que es considerada de importancia fundamental para el conocimiento de la filosofía presocrática es la obra de Aristóteles. Aun cuando se hayan perdido algunos escritos que, al parecer, se han ocupado en detalle de los pitagóricos y atomistas, en las obras conservadas hay abundante material, en forma de referencias —en su mayor parte con mención de nombres— y a veces también en forma de citas, concerniente a los presocráticos. También Aristóteles suele hacer citas de memoria —aunque, aparentemente, no por cuestión de principios— y sujetas a error, como también en él podemos comprobarlo a través de citas de Homero. Pero, como el estilo de sus obras es expositivo, ofrece menos dificultades para nosotros que los diálogos de Platón. Eso no impide que presente problemas, a los que nos referiremos en seguida. Pero desde ahora conviene hacer notar, al lector profano, una dificultad que afecta a todos los escritores que, desde Aristóteles, hacen exposiciones en griego (o en latín) acerca de pensadores anteriores: en griego no existen

---

11 R. Hirzel, *Der Dialog*, 1895 (reprod. Hildesheim, 1963), I, págs. 174-271.

comillas (tampoco en latín) que permitan diferenciar una cita textual de una referencia que no lo es. Cuando se atribuye un pensamiento a alguien, si no se trata de versos o de alguna palabra aislada, hay tres formas principales de expresarse: 1) con un verbo de «decir» seguido por la conjunción «que» y la oración con sujeto en nominativo y un verbo en modo finito; esta forma, empero, es la menos usada por Aristóteles y sucesores en nuestro tema; 2) con un verbo de «decir», sin conjunción alguna, con oración con sujeto en acusativo y verbo en infinitivo; 3) con un verbo de «decir» y, tras un adverbio y/o una puntuación que equivale aproximadamente a nuestros dos puntos, la cita. La segunda forma es la más empleada por Aristóteles; la tercera la hallamos con mayor frecuencia en autores tardíos, como Diógenes Laercio. La mayor parte de los casos en que en DK encontramos un texto en «B» (o sea, como fragmento propio) corresponde a la última de las formas enumeradas, aunque también a las otras dos. Pero en ningún caso hay la *seguridad total* de la *exactitud textual* de la cita (en «A» hay ejemplos de las 3 formas).

Hay más. La mayor parte de los textos («A» o «B») que figuran en DK no pertenecen a Platón ni a Aristóteles o escritores anteriores, sino a autores de los siglos I a. C. a VI d. C. (sin perjuicio de llegar a veces hasta el siglo XII, con Tzetzes, o a plena filosofía medieval, con San Alberto Magno, en el siglo XIII). ¿Cuál es el material que han manejado estos escritores?

En principio —y salvo en lo referente a Pitágoras, según veremos en la Introducción respectiva— se suele convenir en que la principal fuente es Teofrasto, discípulo de Aristóteles (todavía en el siglo IV a. C., aunque asomándose un poco hacia el III). Pero lamentablemente también se ha perdido la obra de Teofrasto que habría servido de fuente para la reconstrucción del

pensamiento de los filósofos anteriores (sólo se ha conservado una sección que presuntamente le corresponde, *De Sensibus* o *De las Sensaciones*). H. Diels[12] se abocó a la ímproba tarea de cotejar los pasajes en que Simplicio cita aquella obra de Teofrasto (a la cual llama *Física*, pero también *Historia física* y a menudo *Doctrinas de los físicos*, o sea, *Physikôn doxôn*) con pasajes de escritores anteriores a Simplicio que evidentemente emplean como fuente a la misma obra de Teofrasto, aunque no siempre la citen. En realidad, dicha obra de Teofrasto parece haberse perdido antes del cristianismo, de modo que tanto Simplicio como los otros escritores (a los cuales desde Diels se los llama «doxógrafos», en base tal vez a la obra de Teofrasto que reproducen) lo que han tenido ante sí ha sido un resumen o epítome de un tal Aecio. Y este Aecio tampoco habría contado con el libro de Teofrasto, sino con otro manual intermedio, elaborado en la escuela del estoico Posidonio (s. I a. C.) y empleado también por otros autores. Así que los intermediarios encarecen considerablemente la comprensión del producto.

Claro que es posible que no haya sido la única fuente Teofrasto y sus repetidores; hemos mencionado el ejemplo de Simplicio respecto de Diógenes de Apolonia. Al comentar textos de Sexto Empírico (s. II d. C.), Diógenes Laercio y San Hipólito (s. III d. C.) acerca del libro de Heráclito, discutiremos la posibilidad de que hayan contado con dicho libro, al menos en un reordenamiento posterior. El caso de los pitagóricos será examinado aparte. Pero aquellos que, como Jenófanes, Parménides y Empédocles, han escrito en verso, ofrecen la ventaja de que es más fácil reconocer la autenticidad de los versos —aunque sea siempre fragmentariamente,

12 H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 1879 (reprod. Berlín, 1958).

y rara vez en algún orden discernible— por su medida y estilo.

Cuestionamiento de las referencias de Aristóteles

El tratamiento que, a partir de Zeller, había sido habitual para los filósofos presocráticos, sufrió un duro impacto con el libro de Cherniss que desmenuzó la crítica de Aristóteles a dichos pensadores [13]. La réplica de W. Jaeger fue, por eso, dura: Cherniss no innova al demostrar las limitaciones de que padecía la crítica de Aristóteles, ni al decir que éste veía las opiniones de sus predecesores desde su propia perspectiva; y su intento de descalificar a Aristóteles como fuente tiene validez como advertencia para el novato, pero es injusto para con Aristóteles. En efecto, «las grandes realizaciones de Aristóteles en el campo de la historia durante sus últimos años y las obras paralelas de los discípulos organizadas por él muestran que la investigación del detalle ocupaba su mente en gran escala y se convirtió de más en más en un propósito en sí mismo para sus discípulos» [14].

En un artículo mucho más reciente de crítica a Cherniss, Guthrie compara el libro de éste con el de Jaeger sobre Aristóteles de 1923, como «libros que hacen época» [15]. Lo cual es sin duda correcto. Martin Heidegger ha podido decir, con la mayor desaprensión, que lo único cierto en el libro de Jaeger sobre la evolución de Aristóteles es que «Aristóteles nació, trabajó y murió». Pero lo patente es que tal libro dividió en

13 CHERNISS, *ACPP*.

14 W. JAEGER, reseña de CHERNISS, *ACPP*, en *AJP* 58 (1937), 350-357.

15 W. K. C. GUTHRIE, «Aristotle as Historian», *JHS* 77 (1957), 35.

dos la evolución de los estudios aristotélicos: antes y después del *Aristóteles* de Jaeger. Se puede disentir, descubrir una gran fantasía en afirmaciones con precarísimo fundamento, pero ya nadie puede prescindir de él. Algo similar pasa con el libro de Cherniss. Después de aparecido el mismo, no se puede trabajar sobre los presocráticos de la misma manera: una cosa era antes, otra después.

Pero parece excesivo que Guthrie resuma el libro de Cherniss con las palabras que emplea el discípulo de éste, J. B. McDiarmid, en un agudo artículo que intenta descalificar —a su vez— a Teofrasto, por su dependencia de Aristóteles: «Aristóteles no está interesado en absoluto en los hechos históricos. Él está construyendo su propio sistema de filosofía, y sus predecesores sólo le interesan en la medida que le proveen material para este fin. Cree que su sistema es final y completo y, por lo tanto, que todos los pensadores anteriores han marchado a tientas hacia ese sistema y que sus ideas pueden ser enunciadas en términos de éste. Al sostener esta creencia, no ha titubeado en modificar o distorsionar no sólo los tópicos en detalle sino también las fundamentales actitudes de sus predecesores o articular las implicaciones que esas doctrinas pueden tener para él pero no podrían tenerlas para sus autores» [16].

Este resumen, sacado de su contexto en el trabajo de Mc-Diarmid y en la medida que reproduce sólo parcialmente las razones de fondo de Cherniss, se presta incluso para que se tome la cuestión como si en ella se pusiera en juego la honestidad intelectual de Aristóteles [17].

---

16 McDiarmid, *TonPC*, pág. 86.

17 J. G. Stevenson, «Aristotle as historian of philosophy», *JHS* 94 (1974), 138-143.

Que la cosa es mucho más amplia y más a fondo se ve, a mi juicio, en un breve ensayo posterior —lamentablemente, poco difundido— acerca de la historia de las ideas en Grecia [18].

Allí Cherniss nos recuerda la sabrosa anécdota que presenta Platón en *Fedro* (274c-275c): Sócrates narra al joven Fedro la historia de la invención de la escritura por el egipcio Theuth, quien mostró al rey Tamos su invención, y el rey le preguntó cuál era su utilidad. Theuth alegó que serviría para que los egipcios fueran más instruidos y más capaces de recordar. A lo cual el rey replicó que el resultado de semejante invento sería contrario a la utilidad propuesta, ya que con él no ejercitarían su memoria (dado que se contentarían con leer lo que otros habían escrito antes) ni se volverían más instruidos (ya que se creerían suficientemente instruidos con leer lo que había servido de instrucción a otros, sin ser enseñados ni aprender por sí mismos). A esta anécdota, Fedro ironiza: «¡Cuán fácilmente, Sócrates, puedes componer historias egipcias o de cualquier otra parte!» La respuesta de Sócrates alude a una época en que los hombres eran tan simples que les bastaba «escuchar a un perro o a una piedra: sólo les importaba si les decían la verdad. Pero a ti te interesa, tal vez, quién lo ha dicho y de dónde es; no te basta examinar si es así o de otro modo».

Tal vez los investigadores modernos pequemos, al estudiar la historia de la filosofía griega, de lo que se le imputa a Fedro. Pero lo que aquí importa, dice Cherniss, es «la confesión de Platón de que, para él, la importancia de una teoría o de un juicio reside en su significación y validez y no en su autor o en su origen;

18 H. F. Cherniss, «The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy» (en *Estudios de Historia de la Filosofía en homenaje al Profesor Rodolfo Mondolfo*, Tucumán, 1957, págs. 93-114).

mas también es la defensa de Platón de su propia técnica de presentar en forma de historias temporales temas que él cree en realidad trascienden la temporalidad».

Nosotros hemos detallado más que Cherniss el diálogo entre Theuth y el rey Tamos, con el fin de subrayar lo que más arriba hemos anticipado; que hacer las citas de memoria era para Platón algo así como una *cuestión de principios* (coincidiría en ese sentido con Tucídides, cuando aclara que no pone las manos en el fuego en torno a la cuestión de si relata exactamente los hechos y menos los discursos y diálogos sostenidos, puesto que lo que ha procurado es destacar el *sentido* que ha captado en ellos). Pero sirve también para explicar —al margen del hecho de que los griegos carecieran de un concepto de historia como el que ha prevalecido en Occidente desde Hegel— que no podemos pedirle a Platón un concepto de historia de las ideas como nosotros tenemos; en la que cuenta no tanto quién dijo qué cosa, sino cómo se fueron forjando categorías en un momento, que permitieron progresos sobre su base hasta que entraron en crisis y fueron sustituidas por otras, y así sucesivamente.

Y esto vale —aunque con otro fundamento distinto— para Aristóteles. Influido por la forma literaria que empleó Platón (a saber, los «diálogos»), también escribió «diálogos», y luego, al dejar esta forma, conservó su estructura básica, en sus exposiciones hechas en forma de discusiones. «Cada una de estas discusiones es una clase de diálogo en el cual los interlocutores están reemplazados por las exposiciones de opiniones anteriores que son enfrentadas entre sí. Se trata de que cada opinión contribuya a la conclusión de la discusión, que es la propia doctrina de Aristóteles; y este fin determina la elección y la interpretación de las opiniones de sus predecesores en cada contexto par-

ticular. El propósito de sus exposiciones del pensamiento anterior era, pues, más bien dialéctico que histórico; pero la justificación de esta técnica dialéctica reside en su concepción de la historia del pensamiento. Creía que la verdad íntegra había sido descubierta y perdida muchas veces, que su propio sistema era el cumplimiento de uno de estos ciclos de descubrimiento, y que todas las doctrinas previas que conocía eran vestigios vagos y confusos de la verdad, y por consiguiente intentos 'balbucientes' de expresar su propio sistema»[19].

Como se ve, entre esta cita y la que Guthrie extrae de McDiarmid a modo de resumen del libro de Cherniss sobre los presocráticos hay suficientes elementos comunes como para advertir que el pensamiento de Cherniss estaba ya reflejado —aunque parcialmente— en aquellas palabras de McDiarmid extractadas por Guthrie, así como que después de aquel libro no ha habido variantes de decisiva importancia en dicho pensamiento. Además, aquellos puntos que no aparecen en la cita de McDiarmid y sí en la que acabamos de hacer —preservación de la estructura de los diálogos de Platón en las exposiciones aristotélicas de las doctrinas anteriores; concepción cíclica de la historia, en la cual recurre una y otra vez la búsqueda hasta el pleno logro de la verdad, cosa que en el ciclo que toca vivir a Aristóteles y sus predecesores se cumple de modo que éstos hacen intentos «balbucientes» de expresar la verdad, que se encuentra esta vez en el sistema de Aristóteles— aparecen casi con los mismos términos en el capítulo VII del libro de Cherniss[20].

Pero la diferencia estriba en que ahora podemos ver claro que la cuestión no se reduce a Aristóteles ni

---

19 *Ibid.*, págs. 102-109.

20 CHERNISS, *ACPP*, especialmente págs. 348-349.

puede ser tratada en términos de honestidad intelectual. Dejando de lado el problema acerca de la diversidad de concepciones entre los griegos y nosotros respecto de la honestidad intelectual, podemos ver, en efecto, que Cherniss no presenta un Aristóteles envanecido con la conquista de la verdad total; antes bien, nos lo hace aparecer en la modesta función de uno de tantos ejecutores del cumplimiento del descubrimiento de la verdad, ya que éste tiene lugar con él en uno de tantos ciclos.

Lo que podría suscitar dudas, en el pasaje del *Fedro* aludido, es si no se está desechando conscientemente la posibilidad —sugerida por la réplica de Sócrates a la ironía de Fedro acerca de la invención de la escritura— de un tratamiento histórico en favor de un tratamiento sistemático. Pero Fedro no aparece planteando tanto la posibilidad de una descripción de la «secuencia temporal de las teorías» cuanto la exigencia de una precisión de autores y lugares verdaderos, lo que no es lo mismo. «Tanto a Aristóteles como a Platón, la posibilidad misma de lo que nosotros llamamos historia de las ideas les habría parecido incompatible con la filosofía, que para ellos implicaba una verdad objetiva y eterna, discernible directamente por la mente de cada individuo humano»[21].

Teofrasto y la «historia» del pensamiento anterior

Desde el descubrimiento (efectuado por F. Kenyon en 1892) del papiro que luego fue editado por H. Diels como *Anonymi Londinensis Iatrica* —aparentemente con extractos de la denominada *Menoneia*, citada por Plutarco y Galeno, entre otros, como obra del discípulo de Aristóteles, Menón— se ha convertido en un lugar

[21] CHERNISS, *art. cit.*, pág. 112 (cf. antes, n. 18).

común de los helenistas la tesis de que Aristóteles encomendó a sus discípulos historiar el pensamiento anterior en diversos terrenos: a Teofrasto, la confección de una «historia» de la Filosofía; a Eudemo, de las Matemáticas; a Menón, de la Medicina[22]. En su crítica a Cherniss, Jaeger alude a tales obras como prueba del interés histórico de Aristóteles y de la necesidad de tenerlas en cuenta para «formarnos una idea completa del conocimiento completo de la filosofía pre-socrática»[23].

Este lugar común se basa, en nuestra opinión, en un malentendido lingüístico unido, sin duda, a un prejuicio: el de que, al referirse Simplicio y algún otro doxógrafo a la obra de Teofrasto, la denominen (a veces, como vimos) *Physiké historía*; y análogamente, se mencione una obra de Eudemo como *Geometriké historía* (o, en plural, *Geometrikaí historíai*). Con esto parecen olvidar los investigadores modernos que otra obra de Teofrasto —conservada hasta nosotros— ha sido llamada *Perì phytôn historía* (más conocida por su nombre latino, *Historia plantarum*), que, cuando menos tiene un antecedente en una obra atribuida a Aristóteles, *Zōikè historía* o *Historía perì tà zôia* (*Historia animalium*), escritos que nadie se atrevería a considerar como «historias». Jaeger incluye entre las obras resultantes de los esfuerzos históricos de Aristóteles la «colección de 158 constituciones», seguramente porque la única que de ellas aparentemente ha llegado hasta nosotros, la *Athenaíōn Politeía* o *Constitución de Atenas*, tiene en su primera parte una suerte

22 Cf. H. Diels, «Ueber die Excerpte von Menons Iatrika», *Hermes* 28 (1893), 407-434; W. Jaeger, *Aristóteles* (trad. J. Gaos), México, 1946, págs. 380 sigs. y 540; F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. VIII. Eudemos von Rhodos*, 2.ª ed., Basilea, 1969, pág. 113; Cherniss, *art. cit.*, pág. 110 (cf. antes, n. 18).

23 Reseña (págs. 354-355) citada en n. 14.

de «historia constitucional (o institucional) de Atenas». Pero no posee el nombre de *historia*, ni tampoco configura una historia de ideas políticas o de políticos sobre Atenas y su estructura política.

En cuanto al *Anonymus Londinensis* (obra del siglo I d. C.) o, más directamente, a la supuesta *Menóneia* o sección que se supone ha sido escrita por algún profesor o alumno aventajado en base a informes dejados por el discípulo de Aristóteles, Menón, exigiría un trabajo especial para deslindar lo que puede ser «pre-socrático» (prácticamente, aparte de Hipócrates de Cos y su yerno Pólibo, se mencionan sólo seis nombres de «pre-socráticos»: Ico, Hipón, Menécrates, Filistión, Petrón y Filolao). Pero el procedimiento es de clasificación de enfermedades y teorías sobre ellas, como hallamos también en obras de Teofrasto sobre plantas, piedras, caracteres humanos y, en fin, opiniones (en la medida que éstas pueden ser recopiladas). Los fragmentos recopilados por Wehrli de la presunta *Historia de la geometría de Eudemo* sólo presentan, como testimonio que tenga algún parecido con una obra histórica, el extenso fragmento 133, tomado íntegramente del denominado «sumario de Proclo», que ocupa las págs. 64,7 a 69,4 (o, como lo selecciona Wehrli, de págs. 64,16 a 68,6) en la edición Friedlein del comentario de Proclo al libro I de Euclides. Es el *único* de los once fragmentos que Wehrli ha seleccionado como pertenecientes a la *Historia geométrica* de Eudemo *en que no se menciona a Eudemo*. Wehrli lo hace concluir antes de donde termina naturalmente (pág. 68,6 en lugar de pág. 69,4) para eliminar lo atingente a Euclides mismo, que Eudemo no habría podido narrar. Pero el pasaje es una mezcolanza de distintas fuentes, en las cuales se acentúa una tendencia «platonizante» (el papel de Platón y platónicos en esa «historia de la geometría» ocupa un espacio des-

proporcionado en relación con los demás), aparte del hecho de que es curioso que un discípulo de Aristóteles no haya concedido a su maestro ni a peripatético alguno un papel aunque fuera menor, en ese tránsito hacia Euclides.

Que Teofrasto haya sido una excepción resulta difícil concebirlo, sobre todo cuando se mira la reconstrucción que hace Diels en los *Doxographi graeci*, donde hallamos toda una clasificación de problemas posibles o, mejor dicho, preguntas que un peripatético curioso se haría respecto del mundo y sus principios y constitutivos, sometiendo a los pensadores «entrevistados» a un interrogatorio que contiene preguntas que probablemente nunca se formularon, al menos en esa forma.

Es muy probable que, de todos modos, Teofrasto haya tenido a la vista, al intentar exponer las respuestas de los presocráticos a sus preguntas, los libros de éstos. Y que incluso haya transcrito pasajes de los mismos; cosa que es fácil de verificar cuando se trata de versos como los hexámetros de Parménides; o cuando, en medio de un texto cargado de terminología peripatética, encontramos frases como éstas: «en efecto, pagan la pena unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo», tras lo cual sólo le queda a Teofrasto la aclaración de que Anaximandro —pues de él se trata— habla de tales cosas «así, en términos más bien poéticos». Ciertamente que, como todo el comienzo del pasaje está en una terminología muy distinta, que no es poética y sí aristotélica, no estamos seguros de cuáles son las cosas que pagan la pena y por qué.

Pero McDiarmid ha insistido en que, aun con los libros originales en la mano, Teofrasto ha tratado de exponer el contenido de los mismos con los esquemas aristotélicos, incluso confundiéndolos o malentendién-

dolos (tal sería el caso de la mezcla de los citados en las listas de *Met.* I 3 y de *Fís.* I 2 y sigs.).

Aparte de quienes han protestado, como Guthrie, contra el cuestionamiento de Aristóteles, también se ha levantado alguna voz en defensa de Teofrasto: así Kahn ha comparado las opiniones que en el escrito conservado *De Sensibus* Teofrasto ha atribuido a Platón con las que Platón mismo ha sustentado en el *Timeo.* «El comportamiento de Teofrasto, aquí, en el único caso donde podemos controlar plenamente su uso del material que hace de fuente, es lo suficientemente admirable como para justificar el elogio de un editor moderno en cuanto a su 'gran exactitud' y su 'informe desapasionado y maravillosamente imparcial'», dice Kahn, citando frases de Stratton[24].

No obstante, en la misma página en que Stratton formula este último elogio de la obra de Teofrasto, tomada en general, apunta: «Sin embargo, con Platón parece con frecuencia errar la cuestión, con frecuencia disputar por palabras, como si hubiera aquí cierta falta especial de simpatía». Y de esto da diversos ejemplos, al anotar el texto, como aquella frase del cap. 5, donde Teofrasto dice que Platón no habla de todos los sentidos, «sino sólo del oído y de la vista». Stratton nos invita a releer los pasajes que Platón dedica al tacto (61d-62c) y al gusto y al olfato (65c-67a) en el *Timeo.*

McDiarmid, que ya en su trabajo anterior había ensayado demostrar la dependencia que advertía en *De Sensibus* respecto de Aristóteles, ha dedicado un nuevo y breve artículo a la cuestión, enfocándolo ahora en punto a la comparación entre lo que Teofrasto atribuye a Platón y lo dicho por éste en el *Timeo,* fuente

---

24 KAHN, *Anaximander* (ver «Introducción» a los Milesios), pág. 21; G. M. STRATTON, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle,* Londres-Nueva York, 1917.

evidente de Teofrasto en dicho tratado[25]. Un ejemplo, entre otros, lo lee en el cap. 87 de *De Sens.*, donde Teofrasto dice que Platón «define lo caliente por la figura, mas no explica lo frío del mismo modo». Pero dice McDiarmid, «Platón no explica en absoluto 'lo caliente' y 'lo frío'; explica las afecciones que llamamos 'caliente' y 'frío', y no explica la afección 'caliente' por la figura: explica las características de la partícula fuego, de la cual hay una sola figura. Y da una explicación similar de 'frío'». Se remite McDiarmid al *Timeo* 55d y sigs., y, en busca del motivo de la distorsión hecha por Teofrasto, lo encuentra en el tratado aristotélico *Del Cielo*, III 8.

No obstante, es patente que Teofrasto tenía delante el *Timeo* y que la mayoría de las veces lo entiende bien, y sin pre-conceptos aristotélicos. Si no fuera así, no habría razón alguna para estar tan seguros de que se ha basado en el *Timeo* y no en otra obra, o bien en una enseñanza sólo oral.

Las advertencias de McDiarmid (y antes las de Stratton) y las que hemos señalado nosotros nos obligan a ser cautelosos con el material que presuntamente derive de Teofrasto, así como Cherniss nos ha enseñado a «filtrar» lo que Aristóteles nos diga de sus predecesores. Pero, al margen de que, como ya hemos dicho, no siempre dependemos de ellos, no podemos desestimar sus informes sobre los presocráticos, lo cual equivaldría a renunciar a una investigación medianamente seria acerca de dichos pensadores. Procuraremos zafarnos, todo lo que nos sea posible, de las limitaciones que impusieron Platón, Aristóteles y Teofrasto a sus propias tareas. Más allá de eso, confesaremos nuestra llana ignorancia.

---

25 J. B. McDiarmid, «Plato in Theophrastus' De Sensibus», *Phr.* 4 (1949), 59-70.

III. CARACTER Y NORMAS GENERALES DE LA PRESENTE EDICION

Principales diferencias con otras ediciones

Como es sabido, en la recopilación de «fragmentos de los presocráticos» de Hermann Diels, reeditada y corregida por Walther Kranz, se ha dado un número a cada pensador (entre las correcciones de Kranz, desde el punto de vista formal la más importante es la de incluir, antes de Tales de Mileto, a varios pensadores —algunos de dudosa existencia, como Orfeo— que Diels había colocado al final de los presocráticos propiamente dichos, con los números 66 a 73, sumados a «los 7 sabios» como 73a; de esta manera, con la nueva numeración, Tales ya no lleva el número 1 sino el 11, y así sucesivamente). Dentro de cada pensador se distinguen textos «A» de textos «B». Los textos «B» son pasajes (a veces sólo títulos o una o dos palabras aisladas) que, por razones filosóficas, filológicas o estilísticas, son considerados *textuales*, o sea, que reproducen palabras originarias del autor en cuestión, aunque sean citadas por un escritor posterior. Esos textos «B» son los famosos *fragmentos* que dan el título a la obra entera, y los únicos que aparecen traducidos allí (al alemán). Los textos «A», en cambio, nos proporcionan testimonios, también en forma indirecta, pero que, aun cuando nos digan que, por ej., Tales *dijo* que el principio de todas las cosas que existen es el agua, no nos aseguran de ningún modo que Tales haya dicho eso; más bien sugieren lo contrario, o, por lo menos, que los recopiladores no toman esas palabras por palabras textuales de Tales. A veces (por ej., en el caso de Heráclito) se incluyen, bajo la sigla «C», textos que

los recopiladores consideran como imitaciones del presocrático en cuestión. Ciertamente, hay casos en que no hay sigla alguna (del 14 al 29, por ejemplo: Pitágoras y presuntos pitagóricos muy antiguos) o en que las letras tienen otro significado (también respecto de los pitagóricos, bajo el número 58, «Escuela Pitagórica»: «A» contiene el «Catálogo de Jámblico», «B» doctrinas de «Pitagóricos anónimos según tradición peripatética antigua», «C», «D» y «E», cada uno con títulos distintos).

Si se nos pregunta cómo ordenan Diels-Kranz los textos «A» y los «B» nos resultaría bastante difícil contestar, ya que no hay un criterio único. En «B» se trata de poner primero lo que por el contexto se entiende que viene en primer lugar en la obra originaria (como en los casos de Heráclito y Parménides), y así sucesivamente; aunque para esta sucesión haya muchos problemas, y a menudo, como en el caso de Heráclito, se opte por ordenar los «fragmentos» alfabéticamente según el nombre —latinizado— del autor de la fuente, y dentro de cada obra de ese autor (si hay más de una obra, se las coloca por orden alfabético de sus títulos, latinizados) a medida que los textos escogidos aparecen en la obra de la cual han sido extraído. Los textos «A» suelen ser ordenados en dos secciones, «Vida» y «Doctrina». Dentro de la primera sección se trata de ordenar cronológicamente la «vida», aunque casi nunca resulta posible. Dentro de la segunda, se agrupan textos por tema, o al menos se los acerca. Se los reúne bajo un mismo número cuando, aun tratándose de pasajes de autores diferentes, se entiende que hablan de lo mismo.

Hemos deslizado algún matiz crítico en la explicación del procedimiento que hallamos en Diels-Kranz, no con verdadero intento de censura, sino para justificar nuestro apartamiento de la clasificación de la

principal colección de textos de presocráticos con vigencia, que sigue siendo punto de referencia obligado para quienes aborden esa temática.

Al comienzo de esta Introducción hemos dado las razones por las cuales no incluimos todos los pensadores que figuran en la recopilación de Diels-Kranz. Por ello, y para no crear confusiones, destinamos un capítulo a cada pensador (con algunas excepciones: en un solo capítulo incluimos a los 3 «milesios», en un solo capítulo a «Pitágoras y los primeros pitagóricos» y en uno solo a los atomistas), sin ponerle número.

Pero hemos preferido recortar los textos que figuran generalmente en DK bajo «A» de modo que puedan ser clasificados en forma más estricta: primero, en lo que hace a la vida del pensador (si se sabe algo); y luego, en lo tocante a la doctrina, donde se hallará mayor diferencia con DK. En efecto:

1) Cada texto será distinguido de los demás, aun cuando digan algo similar, y no reunidos bajo el mismo número (esto vale también para la parte biográfica);

2) si bien la clasificación temática será similar —en lo posible— en los diversos filósofos de nuestra colección, los subtítulos procurarán orientar al lector hacia una *interpretación* del pensamiento de ese filósofo (lo cual, con el anticipo —en la Introducción especial a ese filósofo— de los lineamientos generales de la interpretación propuesta, y sobre todo con la ayuda de las notas al pie de página, configurará una suerte de *lectura guiada de textos*);

3) para fortalecer lo anterior, en los casos que corresponda, se incluirán bajo un mismo subtítulo no sólo los testimonios indirectos (DK «A») sino los textuales (DK «B»), en la medida en que convaliden los testimonios indirectos o en que, por el contrario, los contradigan, lo cual merecerá una explicación que tratará de sacar a relucir la verdad.

Esto implica que usaremos una numeración distinta de la de DK —y una clasificación muy distinta—, ya que un texto que en DK está bajo un solo número podrá estar repartido entre varios tópicos (un claro ejemplo: el A 1 de cada filósofo en DK suele corresponder al pasaje que Diógenes Laercio le dedica; en nuestra clasificación, en cambio, ese pasaje estará distribuido según a qué se refiera y los temas y sub-temas en que encuadremos su pensamiento, con un número distinto en cada caso.

Además, no faltarán casos en que los textos traducidos no hagan referencia directa ni indirecta al filósofo estudiado, sino que sirvan para enmarcar la vida de tal filósofo en un momento histórico determinado, o al deseo o necesidad de comparar pasajes de la obra del filósofo con otros de obras anteriores, contemporáneos o posteriores, y advertir así semejanzas estilísticas o conceptuales o el contexto especulativo en que ha sido visto. *Tales textos serán distinguidos con tipo de letra distinto al de los demás.*

De acuerdo con lo dicho, y dado que no distinguiremos a cada filósofo con un número, ni secciones «A», «B» o «C», *la numeración de los textos de cada volumen será corrida desde el primer texto de ese volumen hasta el último del mismo.*

Tal procedimiento responde a una concepción de la tarea de investigación que exige esta obra, y de ningún modo pretende que, de aquí en adelante, nuestra numeración sustituya a la de Diels-Kranz. Esa pretensión sería absurda, dado que la referencia a Diels-Kranz sigue teniendo vigencia prácticamente universal.

Referencias a Diels-Kranz, fuentes y abreviaturas

Para evitar toda posible confusión, y ayudar al lector que maneje esta edición y se sirva a la vez de otras

obras en que halle la nomenclatura DK, emplearemos los siguientes recaudos:

1) Al comienzo de cada texto —e inmediatamente después del número que le corresponda en nuestra obra— colocaremos entre paréntesis la sigla DK respectiva, siempre que eso sea posible (no será posible, en efecto, cuando se trate de textos que no figuren en DK).

2) Toda vez que en las «Introducciones» a los distintos filósofos o en las notas al pie de página hagamos una referencia a un pasaje determinado, usaremos el término *fragmento* (núm. n) —o la sigla respectiva— si nos remitimos a DK; en cambio, cuando usemos el término *texto* (núm. n), el lector sabrá que nos referimos a la ubicación del pasaje en nuestra colección.

Por razones debidas al ordenamiento temático, pueden encontrarse repetidos algunos fragmentos, parcial o totalmente, con un contexto más o menos amplio.

3) Al final de cada capítulo y bajo el título «Fragmentos probablemente auténticos» se encontrarán todos los «fragmentos» en el orden que se hallan en DK, con excepción de los casos en que los tengamos por apócrifos. Pero aun en estos casos, el lector podrá hallarlos en un apartado siguiente, reservado a los principales fragmentos apócrifos.

4) Al final de cada volumen, el lector hallará una «tabla de correlaciones», donde figurará en primer término la sigla DK, y en el lugar correspondiente de la columna paralela el número o números del texto o textos en que se encontrará total o parcialmente el pasaje en cuestión.

5) También al final de cada volumen se ofrecerá al lector un *Catálogo de fuentes*, en el cual, por orden alfabético de nombres (castellanizados, y con la abreviatura usada en el volumen) de los autores de las fuentes, irán una breve noticia sobre cada autor y la men-

ción de las obras del mismo empleadas como fuentes en ese volumen, junto a la abreviatura respectiva que se haya empleado. Si el título —mencionado íntegra o parcialmente— ha figurado en su denominación latina (o griega) más corriente, en dicho catálogo hallará también la traducción respectiva.

Distribución de tareas

La presente edición de textos y comentarios referentes a los Filósofos Presocráticos ha sido realizada —dentro de las normas generales de la Biblioteca Clásica Gredos— por un grupo de investigadores que han acompañado largos años al autor de esta «Introducción general» en la cátedra de Historia de la filosofía antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Esto implica que, como corresponde a una labor de equipo, aun cuando de cada capítulo en particular se haga responsable uno o dos de dichos investigadores, los demás han tomado parte activa en la discusión de procedimientos e interpretaciones, lectura de originales, etc. Pero a la vez corresponde destacar que, siempre que no se menoscaben los criterios que han sido descritos en esta «Introducción» y por ende una homogeneidad de presentación y tratamiento de los filósofos estudiados, en último término el encargado de cada capítulo es responsable de la interpretación trazada en el mismo. Podría darse incluso el caso de que un mismo texto sea traducido de dos o más maneras por los responsables de distintos capítulos, por proceder de investigadores de diferente estilo, o por divergencia en cuanto a la manera de comprender el texto: en este segundo caso, se hará la aclaración pertinente en nota al pie de página.

En este primer volumen, el autor de esta «Introducción general» es responsable de todos los capítulos, con la colaboración de Victoria E. Juliá para la traducción de textos de Tales, Anaxímenes y Jenófanes y notas de Tales y Anaxímenes.

Por último, no podemos pasar por alto el hecho de haber contado con la inapreciable buena voluntad y a la vez valioso criterio del Director de la Sección Griega de la Biblioteca Clásica Gredos, Dr. Carlos García Gual, tanto en lo referente a la aplicación de los procedimientos peculiares de esta presentación de los Presocráticos, cuanto en lo relativo a la resolución de continuos problemas surgidos en la labor respectiva.

Buenos Aires, diciembre de 1977.

CONRADO EGGERS LAN

BIBLIOGRAFÍA GENERAL Y ABREVIATURAS

a) *Principales recopilaciones de textos*

BURNET, *EGP* = J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, 4.ª ed., Londres, 1930, reimpr., 1958.

CAPELLE = W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker, Fragmente und Quellenberichte*, 4.ª ed., Stuttgart, 1953.

Q. CATAUDELLA, *I frammenti dei Presocratici*, Padua, 1958.

Colección «Filosofia antica» (de la «Biblioteca di Studi Superiori», ed. «La Nuova Italia», Florencia) dirigida por R. MONDOLFO y M. UNTERSTEINER; diversos fascículos que serán mencionados en las Introducciones especiales.

Die Anfänge der Abendländischen Philosophie (fragmentos y testimonios traducidos por M. GRÜNWALD), Zurich, 1949.

H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 1879 (reprod. Berlín, 1958).

DK = H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlín, diversas ediciones desde 1951-1952.

K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1953.

J. GAOS, *Antología de la filosofía griega*, 2.ª ed., México, 1968.

K-R = G. S. KIRK-J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, 1957 (reimpr. 1962; hay trad. castellana, Madrid, 1969).

W. KRANZ, *Vorsokratische Denker*, 3.ª ed., Berlín, 1959.

Los Presocráticos (trad., pról. y notas de J. D. GARCÍA BACCA), I-II, México, 1943-1944 (no es recomendable).

R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, I, Buenos Aires, 1942.

A. PASQUINELLI, *I Presocratici*, Turín, 1958.

C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy. A Collection of Texts selected and supplied with some notes and explanations*, I, 3.ª ed., Leiden, 1963.

J. VOILQUIN, *Les Penseurs Grecs avant Socrate*, París, 1941.

b) *Principales manuales de historia de la filosofía griega*

BURNET, *GP* = J. BURNET, *Greek Philosophy. From Thales to Plato*, Londres, 1914, reimpr., 1955 (no confundir con BURNET, *EGP*, *supra*).

F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, I, 1, Nueva York (reimpr.), 1960. (Hay trad. castellana, Barcelona, 1964.)

T. GOMPERZ, *Pensadores griegos*, I (trad. castell. C. G. Körner), Buenos Aires, 1951.

GUTHRIE, I y II = W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, 1962; II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, 1965.

W. K. C. GUTHRIE, *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles* (trad. castell. F. M. Torner), México, 1953.

KRANZ, *GP* = W. KRANZ, *Die griechische Philosophie*, Bonn, 1955 (hay 5.ª ed., Brema, 1962, y trad. castellana, México, 1962-64).

PRÄCHTER = F. UEBERWEG-K.PRÄCHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I: *Die Philosophie des Altertums*, 14.ª ed., Basilea-Stuttgart, 1957.

L. ROBIN, *La pensée Grecque*, París, 1948.

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua*, I: *La filosofía de los griegos* (trad. F. Larroyo), México, 1941.

—, *Historia de la filosofía antigua* (trad. J. Rovira Armengol), Buenos Aires, 1955.

ZN = E. ZELLER-W. NESTLE, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, I 1-2, Leipzig, 1920-1922.

c) *Principales estudios sobre la filosofía presocrática*

J. BRUN, *Les présocratiques*, París, 1968.

BURKERT, *LaS* = W. BURKERT, *Lore and Science*, trad. E. J. Minar, corregida por el autor, Cambridge, 1972.

BURKERT, *WuW* = W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Erlangen-Nuremberg, 1972.

CORNFORD, *Pr. Sap.* = F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought* (ed. por W. K. C. Guthrie, ed. Harper), Nueva York, 1965.

CORNFORD, *RtP* = F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, 1912 (ed. Harper, Nueva York, 1957).

CHERNISS, *ACPP* = H. F. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 1935 (reimpr. Nueva York, 1964).

FRÄNKEL, *WuF* = H. FRÄNKEL, *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*, Munich, 1955.

H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, 1962 (hay trad. inglesa).

GIGON, *Ursprung* = O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, 1945 (hay trad. castellana).

HÖLSCHER, *A. F.* = U. HÖLSCHER, *Anfängliches Fragen, Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Gotinga, 1968.

JAEGER, *Teología* = W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. J. Gaos), México, 1952.

W. JAEGER, *Paideia*, I (trad. J. Xirau), México, 1946.

MCDIARMID, *TonPC* = J. B. MCDIARMID, «Theophrastus on the Presocratic Causes», *HSCP* 61 (1953), 85-156.

R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (trad. F. González Ríos), Buenos Aires, 1952.

—, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955.

W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, 1941 (reimpr. Darmstadt, 1966).

P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.ª ed., París, 1949.

T. G. SINNIGE, *Matter and Infinity in the Presocratics Schools and Plato*, Assen, 1968.

SNELL, *Entd.* = B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, 3.ª ed., Hamburgo, 1955 (hay trad. castellana).

SOLMSEN, *ASPW* = F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Nueva York, 1960.

SPP, I = *Studies in Presocratic Philosophy*, I: *The Beggining of Philosophy*, ed. por D. J. FURLEY-R. E. ALLEN, Londres, 1970.

SPP, II = *Studies in Presocratic Philosophy*, II: *Eleatics and Pluralists*, ed. por R. E. ALLEN-D. J. FURLEY, Londres, 1977.

STOKES, *One and Many* = M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, 1971.

UBV = *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, ed. por H.-G. GADAMER, Darmstadt, 1968.

J.-P. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego* (trad. M. Ayerra), Buenos Aires, 1965.

d) *Principales manuales de historia de la ciencia griega*

DICKS, *EGA* = D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Bristol, 1970.

B. FARRINGTON, *Ciencia griega* (trad. E. Molina y Vedia-H. Rodríguez), Buenos Aires, 1957.

HEATH, I = T. L. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, I, 1921 (reimpr., Oxford, 1965).

HEATH, *Aristarchus* = T. L. HEATH, *Aristarchus of Samos, The ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus*, 1913 (reimpr., Oxford, 1966).

G. E. R. LLOYD, *De Tales a Aristóteles* (trad. C. E. Gondell), Buenos Aires, 1973.

NEUGEBAUER, *Astron.* = O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, I-III, Berlín-Heidelberg-Nueva York, 1975.

NEUGEBAUER, *Ex. Sc.* = O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, 2.ª ed., Providence, 1957.

SCHUMACHER = J. SCHUMACHER, *Antike Medizin*, 2.ª ed., Berlín, 1963.

e) *Abreviaturas de nombres de revistas, actas, etc.*

AAA = *Acta Academiae Aboensis*.
AAASH = *Acta Antiqua Academica Scientia Hungarica*.
ABG = *Archiv für Begriffsgeschichte*.
AGP = *Archiv für Geschichte der Philosophie*.
AHES = *Archiv for History of Exact Sciences*.

AJP = *American Journal of Philology.*
CP = *Classical Philology.*
CQ = *Classical Quarterly.*
CR = *Classical Review.*
HSCP = *Harvard Studies in Classical Philology.*
JHI = *Journal of the History of Ideas.*
JHS = *Journal of Hellenic Studies.*
MH = *Museum Helveticum.*
Mn. = *Mnemosyne.*
Philol. = *Philologus.*
Phr. = *Phronesis.*
QS = *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik.*
RCSF = *Rivista Critica di Storia della Filosofia.*
RE = *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft.*
REA = *Revue des études anciennes.*
REG = *Revue des études grecques.*
RFIC = *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica.*
RhM = *Rheinisches Museum.*
SBAW = *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.*
SIFC = *Studi italiani di filologia classica.*
TPR = *The Philosophical Review.*
TRM = *The Review of Metaphysics.*
LSJ = *A Greek-English Lexicon,* compiled by H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, with a Supplement ed. by E. A. Barber, Oxford, 1968.

TALES, ANAXIMANDRO Y ANAXÍMENES DE MILETO

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de los tres primeros filósofos de Mileto.*

Ya en la «Introducción general» a los Presocráticos hicimos la advertencia de que comenzamos esta obra con Tales y no con Anaximandro, más por seguir la tradición que por convicción propia, ya que tenemos la casi total seguridad de que Tales no escribió nada, al menos algo que haya llegado siquiera hasta los tiempos de Aristóteles.

Pero el hecho de que se nos informe que Anaximandro ha sido el primero en publicar un libro en prosa no es motivo de engolosinamiento para nadie: de ese libro sólo podemos rescatar algunas expresiones o palabras sueltas presuntamente originarias de Anaximandro. A veces se habla de *el* «fragmento» de Anaximandro, reconociéndose como tal, por ende, uno solo; y de él, es materia muy controvertida qué palabras pueden ser auténticas en sentido estricto. En los textos 183 a 187 de nuestra recopilación el lector podrá hallar 43 palabras en castellano (que no todos los helenistas estarán dispuestos a admitir como auténticas), correspondientes a 33 vocablos griegos que pensamos pueden provenir de Anaximandro. No es, como se ve, algo alentador para quien busca desentrañar la verdad histórica. Y aun así, es bastante más que lo que tene-

mos de Anaxímenes. Sobre todo, porque Anaximandro ha dado mucho más que hablar, y al menos tenemos «doxografías» sobre él, algo que en los otros dos casos es mucho menos abundante.

Pero eso no ha sido óbice para que presentemos al lector, si no todo el material que hay de y sobre estos pensadores, lo que tenemos por sustancial. Y eso nos permite decir algo.

2. *Directrices generales de nuestra interpretación.*

Tales figura en todas las listas que en la antigüedad se han confeccionado de los famosos «siete sabios». Sin embargo, Aristóteles no lo menciona en tal conexión, sino en otra: fue el iniciador del tipo de filosofía que, tras una evolución de un par de siglos aproximadamente, culmina en Aristóteles.

Ahora bien, nosotros no tenemos —como queda dicho— «fragmentos» de ninguna obra de Tales; pero han sobrevivido versiones que le atribuyen —correctamente o no— cosas tales como la medición del alto de las pirámides de Egipto, y de la distancia de las naves en alta mar, la división de un círculo por el diámetro en dos mitades iguales: en otras palabras, el uso de instrumentos como la regla y el compás (o instrumentos más rudimentarios y precursores de éstos), tal como lo presenta Aristófanes al público más de un siglo después.

Anaximandro, por su parte, figura —bien o mal— como inventor o introductor del reloj de sol en Grecia, del cálculo de solsticios y equinoccios (ya a Tales se le atribuía el pronóstico de un célebre eclipse), el primero que confeccionó un mapa de la tierra que los griegos conocían. Y parece haberse atrevido a diseñar (sea por escrito, sea por medio de la «esfera» que ha-

bría ideado para representar el universo) la forma interna del universo, esto es, su estructuración en distintos cielos —según la ubicación de los astros, en lo cual se atribuye a Anaxímenes algún avance— y la tierra en el medio del firmamento, a cierta distancia de la luna y del sol, de formas y tamaños diferentes, según sus cálculos.

En esto hay que destacar dos cosas fundamentales:

La primera, un afán por *medir* el universo y sus partes, ciclópeo intento para desarrollar con magro instrumental, lo que habría de provocar la ironía cáustica de Heráclito, pero que equivalía a buscar un orden en el mundo y, por consiguiente, hallar un orden o trazar un orden, hacer del mundo un «cosmos», que resultara inteligible y viable para el hombre.

La segunda, la de ver en el mundo en movimiento un *proceso* con determinadas fases que se podían precisar de un modo u otro, pero sobre todo con un *sentido* que lo convirtiera en *significativo* para quien lo pensara.

Este segundo rasgo que destacamos es, por un lado, el que confiere a Anaximandro neta superioridad sobre los otros dos milesios por la riqueza que podemos extraer (tanto de sus escasas palabras textuales cuanto de sus abundantes doxografías); y, por otro, el que cuenta más para el tipo de filosofía que, según Aristóteles, comienza con Tales. Y paradójicamente, en esa enumeración que inicia con Tales, Aristóteles omite a Anaximandro. Pero no es una omisión casual. Aun cuando acaso lo sustancial en el pensamiento de Anaximandro sea considerar el movimiento universal con un proceso con sentido (con algo «principal», para decirlo con un vocablo próximo al término técnico que emplea Aristóteles, «principio» o *arché:* con algo que es principio y fin de todo), ese pensamiento no se ajusta a los esquemas aristotélicos, y pocas veces —muy

pocas— puede ser aludido sin que ellos ejerzan sobre aquél violencia.

No se trata simplemente de que Anaximandro no haya pensado en un «principio» o *arché* que fuera uno de los «cuatro elementos» en tiempos de Aristóteles: fuego, aire, agua y tierra. (Al fin y al cabo tampoco se ajustaría a esos esquemas el pensamiento de Tales ni el de Anaxímenes, que sepamos.) «Lo Infinito» de Anaximandro no es algo ilimitado, como malinterpreta Teofrasto: *ápeiron* se dice de la tierra y del mar, cuyos límites la literatura arcaica menciona una y otra vez. La tierra, o, si se prefiere, el universo, tiene límites precisos; si de todos modos pueden merecer el epíteto de *ápeiron*, es porque nunca se terminaría de recorrerlo, de penetrarlo. Es un Todo de profundidades insondables, en el cual Anaximandro descubre fuerzas en movimientos opuestos, movimientos opuestos que parecen estar implicados en un movimiento único y sujeto a leyes similares a las que implantan el orden en la sociedad.

De alguna manera «lo Infinito» de Anaximandro se asemeja —como queda sugerido en la transcripción que hacemos del pasaje 51a del *Timeo* en nuestro texto núm. 100— a la «madre y receptáculo» que Platón concibe (no sería raro que siguiendo la línea de pensamiento de Anaximandro, aunque en ese punto la tradición conceptual es mucho más amplia y antigua) como lugar en donde habitan las cosas reales. Claro que con la importante diferencia de que, en el caso de Anaximandro, no se trata de que las cosas «entren» en lo Infinito y «salgan» de él; sea esto concebido como lo sugiere semi-mitológicamente Platón o como lo plantea Aristóteles tomando como ejemplo la «mezcla» inicial de Anaxágoras. «Lo Infinito» es para Anaximandro el Todo, no hay un «fuera» de él donde desaparezcan o de donde emerjan las cosas, sino que la ley que

dispone la «expiación de la culpa» o la «reparación de la injusticia» sólo procura una ordenada conservación del equilibrio interno.

Sin duda, el lenguaje que podía emplear Anaximandro estaba inmerso en buena parte en un mundo significativo cuyo discurso era preferentemente mítico; a la vez que manejaba conceptos modernos y aun términos como «principio» o *arché*, donde un peripatético se sentía muy cómodo y creía estar leyendo el cuaderno escolar de un aventajado alumno del Liceo.

Aristóteles, en toda su obra, menciona por su nombre sólo cuatro veces a Anaximandro; pero en ningún caso lo conecta con Tales ni con Anaxímenes (al menos, explícitamente). Estos dos, a su turno, sólo aparecen en un mismo pasaje aristotélico en la enumeración de *Metafísica* I 3, donde se hace de Tales el pionero en el tipo de filosofía que culminará en Aristóteles. Pero como entre ellos no figura Anaximandro, y Anaxímenes figura con Diógenes de Apolonia, de otro tiempo y de otro lugar, nadie podría leer allí la existencia de una «escuela de Mileto», ni siquiera una cronología Tales-Anaximandro-Anaxímenes.

Pero no es concebible que Tefrasto haya inventado gratuitamente tal cronología y la recíproca relación de maestro-alumno que leemos en las doxografías.

Hay, por lo menos, dos datos que parecen seguros: los tres nacieron o vivieron en Mileto y los tres miraron al cielo en busca de datos para ubicarse en la teoría y/o en la práctica y también buscaron pautas que les facilitaran un ordenamiento del firmamento más inteligible que el que sabían que se hacía en lugares como Egipto o Babilonia. Sin duda, Tales y Anaximandro han sido casi contemporáneos, pero el primero debe haber nacido antes; además, no sólo se lo señalaba como «el primero de los siete sabios» sino que Aristóteles sospechó que él había iniciado el tipo de

filosofía que encontró o creyó encontrar en Anaxímenes y otros. Y Anaxímenes era más joven que Anaximandro. Eso es todo lo que sabemos o conjeturamos que puede haber dado pie al ordenamiento de Teofrasto y doxógrafos.

3. *Bibliografía selecta sobre los milesios*

DICKS, *Solstices* = D. R. DICKS, «Solstices, Equinoxes, & the Presocratics», *JHS* 86 (1966), 26-40.

DICKS, *Thales* = D. R. DICKS, «Thales», *CQ* IX (1959), 294-309.

C. EGGERS LAN-V. E. JULIÁ, *Los filósofos de Mileto*, Buenos Aires, 1975.

O. N. GUARIGLIA, «Anaximandro de Mileto», *Anales de Filología Clásica* IX (Buenos Aires, 1964-65), 23-155.

KAHN, *Anaximander* = C. H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, 1960.

KAHN, *E. G. Astr.* = C. H. KAHN, «On Early Greek Astronomy», *JHS* 90 (1970), 99-116.

MADD., *Ionici* = *Ionici. Testimonianze e Frammenti*, a cura di A. MADDALENA, Florencia, 1963.

Para otros trabajos, ver «Bibliografía General» y notas a los textos.

I. DATOS BIOGRÁFICOS DE TALES.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

1 (11 A 1) D. L., I 37: Apolodoro, en las *Cronologías*, dice que había nacido en el primer año de la Olimpíada 35a. (640 a. C.)... murió en la 58a. (548-545 a. C.).

2 (11 A 2) *Suda*: El milesio Tales, hijo de Examio y Cleobulina, pero fenicio según dice Heródoto[1], nació antes de Creso durante la Olimpíada 34a. (640-637 a. C.). Según Flegonte, era conocido ya en la 7a. (752-749 a. C.)[2]... murió viejo, mientras presenciaba un certa-

---

[1] La referencia de Heródoto al origen fenicio de Tales (ver texto núm. 7) es demasiado escueta para servirnos de dato fidedigno.

[2] El hecho de que el léxico *Suda* nos dé dos referencias cronológicas tan distintas en un mismo capítulo da una idea aproximada de las dificultades que podemos tener para fechar la vida de Tales. Pero lo más probable parece que sus actividades más conocidas hayan tenido lugar en el primer tercio del siglo VI a. C.

KIRK (K-R, pág. 74) propone como punto de referencia el eclipse de sol que habría pronosticado según textos números 39 a 45, y que debe haberse producido en el 584 a. C. (ver nota 25). El texto núm. 284 (dentro del cual va incluido el párrafo que aquí leemos como texto núm. 6) nos muestra a un Tales anciano enseñando a un Pitágoras joven (ver las notas respectivas), que llegó hasta el año 500, más o menos. Por ello —y no sólo por ello— pensamos que no tenemos que ceñirnos al esquema de las cronologías antiguas, que

men gimnástico, aplastado por la multitud y agobiado por el calor.

b) *Aprendizaje en Egipto.*

3 (11 A 3) Esc. a Platón, *Rep.* 600a: El milesio Tales... fue educado en Egipto por los sacerdotes [3].

4 (11 A 11) Jos., *C. Apión* I 2: Todos coinciden en que los primeros que entre los griegos filosofaron sobre las cosas celestes y divinas, como Ferécides de Siro [4], Pitágoras y Tales, fueron discípulos de los egipcios y caldeos.

---

calculaban que un hombre había alcanzado su madurez (*akmé* en griego, *floruit* en latín) a los 40 años, y que ese momento podía fijarse por un hecho conocido, en este caso, el presente pronóstico del eclipse. De ser así podrían ser aceptables las fechas propuestas por Apolodoro (texto 1).

3 Fuentes de origen diverso coinciden en el viaje de Tales a Egipto.

Las referencias a su aprendizaje junto a sacerdotes (cf. texto núm. 6) nos sugieren una procedencia aristotélica: según Aristóteles, en el cap. 1 de la *Met.* (981b), los sacerdotes egipcios, libres de tener que trabajar por su sustento, descubrieron las matemáticas. Así Tales y Pitágoras deben haber aprendido matemáticas en Egipto; sin embargo, Heródoto y otros historiadores conocieron que no fueron los sacerdotes egipcios los que «inventaron» las matemáticas; y hoy sabemos que las matemáticas, en el tiempo de Tales y de Pitágoras, distaban de estar desarrolladas científicamente en Egipto.

4 Aunque Ferécides de Siro ha escrito una teogonía empleando un lenguaje mítico que ha engañado ya en el siglo IV a. C. sobre su antigüedad, hoy sabemos que es posterior a Tales y a Anaximandro, y debe situarse en la segunda mitad del s. VI. (Cf. Jaeger, *Teología*, cap. IV, págs. 71-76; cf. texto núm. 139.)

5 (11 A 11) PLUT., *De Is. et Os.* 364d: Creen que Homero, así como Tales, aprendieron entre los egipcios que el agua es el principio de todas las cosas [5].

6 (11 A 11) JÁMBL., *V. P.* II 12: Después de excusarse por su vejez y por su enfermedad, [Tales] lo exhortó [a Pitágoras] a navegar hacia Egipto y a frecuentar lo más posible, en Memfis y en Dióspolis, a los sacerdotes de esos lugares. En efecto, al lado de ellos él mismo había sido provisto de aquellas cosas gracias a las cuales era tenido por sabio por muchos [6].

c) *Anécdotas.*

7 (11 A 4) HER., I 170: Antes de que Jonia fuera destruida surgió del milesio Tales, de ascendencia fenicia, esta propuesta eficaz: exhortó a los jonios a establecer una sede única para el Consejo en Teos (pues Teos se encuentra en medio de Jonia), y que los otros Estados sin disminuir su población, fueran considerados como distritos.

8 (11 A 1) D. L., I 25: Parece que también en los asuntos políticos ha aconsejado lo mejor, pues cuando Creso lo envió a los milesios para forjar una alianza, lo impidió, y esto salvó al Estado cuando Ciro ejerció su dominio [7].

---

5 Plutarco sigue a Aristóteles burdamente en este pasaje. En efecto, en el texto núm. 18 se aprecia cómo Aristóteles llega a la afirmación de que para Tales el agua es el principio de todas las cosas, y cómo en ello pudo haber tenido un precedente en Homero (ver nota 13). A eso se añade la decisiva importancia que puede haber tenido Egipto para el acopio de sabiduría, y el viaje que allí hizo Tales. Pero llevar a Homero también a Egipto para aprender lo mismo, es absurdo.

6 Sobre este texto, ver el núm. 284 y las notas respectivas.

7 Se refiere a la alianza con los lidios bajo la conducción de

9 (11 A 6) HER., I 75: Cuando Creso llegó al río Halis, hizo cruzar al ejército —según lo que sostengo— por los puentes que había allí; pero de acuerdo con un relato muy difundido entre los griegos, fue el milesio Tales quien lo hizo cruzar. En efecto, como Creso se encontraba en dificultades para que el ejército atravesara el río... se dice que Tales, que estaba presente en el campamento, consiguió que el río, que corría por la izquierda, lo hiciera también por la derecha. Dicen que lo hizo de la manera siguiente: empezó a cavar una fosa profunda desde la parte alta del campamento, en forma de media luna, de modo que pasara por detrás desviando mediante este canal el antiguo curso y volcando nuevamente el río en él después de pasar a lo largo del campamento. De modo que, rápidamente, dividido el río, se pudo atravesarlo por ambas partes.

10 (11 A 9) PLATÓN, *Teet.* 174a: Como también se dice que Tales, mientras estudiaba los astros... y miraba hacia arriba, cayó en un pozo, y que una bonita y graciosa criada tracia se burló de que quisiera conocer las cosas del cielo y no advirtiera las que tenía junto a sus pies.

11 (11 A 10) ARIST., *Pol.* I 11, 1259a: Pues todas estas cosas son útiles para los que aprecian el arte de las ganancias, como por ejemplo la maniobra financiera de Tales de Mileto, que atribuyeron a su sabiduría, pero que tiene carácter universal. En efecto, como lo injuriaban por su pobreza y por la inutilidad de la filosofía, se dice que, gracias a sus conocimientos astronómicos, pudo saber cómo sería la cosecha de aceitunas. Así, cuando era aún invierno y tenía un poco de dinero,

---

Creso, no a la alianza de los Estados jónicos entre sí, a que alude el texto anterior.

tomó mediante fianza todas las prensas de aceite de Mileto y de Quíos, arrendándolas por muy poco, pues no había competencia. Cuando llegó la oportunidad y todos a la vez buscaban prensas, las alquiló como quería, juntando mucho dinero, para demostrar qué fácil resulta a los filósofos enriquecerse cuando quieren hacerlo.

d) *Fama de sabio.*

12 (11 A 2) *Suda*: Tales fue el primero que recibió el nombre de sabio[8].

13 HIPÓL., I 1, 1: Se dice que el milesio Tales, uno de los siete sabios, fue el primero que se abocó a la filosofía natural.

14 (11 A 1) D. L., I 23: Después de los asuntos políticos, se dedicó a la ciencia natural[9].

15 (11 A 11) PLUT., *Solón* 2: También se dice que Tales e Hipócrates, el matemático, se dedicaron al comercio[10].

---

8 El empleo más antiguo de la palabra «sabio» en griego se refiere a la destreza o habilidad en el ejercicio de alguna práctica artesanal; y después, a la destreza propia del estadista, como era el caso de los «siete sabios».

PLATÓN, en el *Prot.* 343a, nos ofrece el más antiguo testimonio de una lista de los «siete sabios». Allí figuran junto a Tales, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Atenas, Cleóbulo de Lidia, Misón de Quenea y Quilón de Lacedemonia.

9 En estos textos vemos ampliarse el sentido de la palabra «sabio»: la ciencia natural o filosofía natural también son «sabiduría». Como se ve, Tales era «sabio» en varios sentidos.

10 Sobre Hipócrates como matemático y comerciante, ver texto núm. 365.

II. Escritos.

16 (11 A 1) D. L., I 23: Y según algunos no dejó ningún escrito, y se dice que la *Astronomía Náutica* que se le atribuye es de Foco de Samos... pero, según otros, escribió solamente dos obras: *Sobre el solsticio* y *Sobre el equinoccio*.

17 (11 B 1) Simpl., *Fís.* 23, 32-33: Se dice que no dejó nada por escrito, excepto la llamada *Astronomía Náutica*[11].

III. Principios cósmicos.

a) *El agua como principio de todas las cosas.*

18 (11 A 12) Arist., *Met.* I 3, 983b: La mayoría de los que filosofaron por primera vez consideraron que

---

[11] Es altamente probable que, ya en el tiempo de Aristóteles, no existieran obras de Tales, si es que escribió alguna.

De esta posición son, últimamente, K-R, pág. 86, Madd., *Ionici*, pág. 3 (donde se alude al modo de mencionar Aristóteles a Tales, que sugiere que lo que dice lo sabe por tradición oral), y F. Krafft, *Geschichte der Naturwissenschaft*, I, Friburgo, 1971, pág. 87. Gigon, *Ursprung*, pág. 55, se adhiere a la tradición doxográfica que atribuye a Tales la *Astronomía Náutica*, pero son más fuertes los argumentos en contra, sobre todo en vista de que la tradición doxográfica considera que ha sido un poema, en el cual al decir de Burkert, *LaS*, pág. 416, nota 87, resultaría poco adecuada la palabra *gōnía* («ángulo»), que debería aparecer forzosamente si era geómetra, como en los teoremas que se le atribuyen en los textos núms. 36 a 38. Precisamente el del texto núm. 36, en que se menciona el presunto lenguaje arcaico de Tales con un ejemplo, es para B. Gladigow, «Thales und der *Diabétes*», *Hermes* 96 (1968), 264 y 265, y Burkert, *op. cit.*, prueba de que Eudemo —presunta fuente de dicho texto— conocía el libro, que Burkert incluso bautiza con el nombre de *Sobre solsticios y equinoccios* (*LaS*,

los únicos principios de todas las cosas son de especie material. Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el elemento y el principio de las cosas que existen; por esto consideran que nada se genera ni se corrompe, pues tal naturaleza se conserva siempre... Debe de haber, pues, alguna naturaleza única o múltiple a partir de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella. No todos dicen lo mismo sobre el número y la especie de tal principio, sino que Tales, quien inició semejante filosofía, sostiene que es el agua (y por ello también manifestó que la tierra está sobre agua). Tal vez llegó a esta concepción tras observar que todas las cosas tienen un alimento húmedo y que el calor se produce y se mantiene en la humedad (ya que aquello a partir de lo cual se generan las cosas es el principio de todas ellas). Por eso llegó a esta concepción y también porque todas las simientes son de naturaleza húmeda y el agua es el principio natural de las cosas húmedas [12]. Pero hay quienes consideran que los más

---

pág. 416), suponiendo que D. L. lo ha citado como dos libros distintos por error. Contra la «prueba» de Gladigow y de Burkert, ver nuestra nota 23.

12 Lo más probable es que Tales haya estado más cerca de «los antiguos... y primeros en reflexionar sobre los dioses» que de la depurada ciencia de los principios y de las causas de Aristóteles. Por eso conviene precisar el contexto de los tres primeros capítulos de la *Met.* para una comprensión correcta de este texto.

En efecto, tras la mención de las diferentes formas de «saber» (*eidénai*) y la separación de dos ámbitos de conocimiento, el empírico y el teórico, Aristóteles se ocupa de una ciencia superior, a la que llama «sabiduría» (*sophía*), con las siguientes implicaciones: a) la «sabiduría» (*sophía*) es la ciencia de las primeras causas y de los primeros princi-

antiguos, muy anteriores a la generación actual y primeros en reflexionar sobre los dioses, pensaron así sobre la naturaleza e hicieron a Océano y Tetis padres de la generación[13].

19 (11 A 13) SIMPL., *Fís.* 23, 21-29: De los que mencionaron un principio único y en movimiento —a quienes con propiedad Aristóteles llama «físicos»—, unos

---

pios; b) supone que, gracias a eso, se alcanzará el conocimiento de todas las cosas; c) no tiene un fin utilitario; d) posee el más alto grado de universalidad y abstracción; e) conoce el fin por el cual debe hacerse cada cosa. Luego expone brevemente los cuatro sentidos del vocablo «causa» («material», «agente» o «eficiente», «formal» y «final») y se ocupa de las doctrinas filosóficas anteriores. Este enfoque queda parcializado por su concepción de la «sabiduría», ya que introduce términos como «sustancia», «accidente», «principio» y «elemento». Respecto de estos dos últimos vocablos véanse textos núms. 74 a 83 y las notas respectivas. U. HÖLSCHER, *A. F.*, pág. 46, declara que «no tenemos fundamento alguno para considerar al agua como sustancia primaria que se transforma en todas las sustancias, ni para suponer que Tales fue conducido a esa concepción por la observación de la evaporación o sedimentación». De todos modos reconoce un origen oriental de tal concepción, que de «mítica» pasa «en Tales a convertirse en física».

13 Las palabras «quienes consideran» aluden sin duda a Platón, y «los más antiguos» a Homero.

En *Ilíada* XIV 201 se narra que Hera va a visitar, en los confines de la tierra, a «Océano, génesis de los dioses, y a la madre Tetis»; en XIV 246 menciona sólo a «Océano, quien, génesis para todas las cosas, las ha procreado». Platón cita el verso XIV 201 en el *Teet.* 152e, y algo menos literalmente en *Crát.* 402b, y en el *Teet.* 180c-d (como en *Crát.* b-c) asocia este verso, mezclado o confundido con XIV 245, a Heráclito y quienes ven las cosas como ríos en perpetuo flujo. En ningún caso Platón dice que para Homero o sucesores sean agua las cosas y más bien los toma como «movilistas», pero puesto que en el último pasaje menciona a Océano y a Tetis referidos a todas las cosas, parece probable que Aristóteles piense en Platón. (Ver también texto núm. 5.)

dicen que el mismo es limitado, como el milesio Tales, hijo de Examio, y también Hipón[14], que parece que se hizo ateo, dijeron que el principio de las cosas que aparecen es agua, y fueron conducidos a esto por la observación, pues lo caliente vive por la humedad y los cadáveres se secan, mientras que las simientes de todas las cosas son húmedas y todo alimento es jugoso, y cada cosa se alimenta naturalmente de aquello de donde procede. El agua es el principio de la naturaleza húmeda y lo que comprende en sí a todas las cosas. En consecuencia, pensaron que el agua es el principio de todo y sostuvieron que la tierra reposa sobre agua.

20 (11 A 13) SIMPL., *Fís.* 458, 23-25: Algunos, suponiendo que hay un elemento único, dijeron que éste es infinito en tamaño: así el agua para Tales[15].

21 SIMPL., *Fís.* 36, 10-11: Tales prestó atención al aspecto generador, nutritivo, cohesionador y vivificante del agua.

22 SIMPL., *Fís.* 10, 14-16: Entre los que sostienen que el principio es uno y en movimiento, como Tales y Anaxímenes, al explicar la generación por condensación y rarefacción, sostienen que la condensación y rarefacción son principios contrarios.

23 HIPÓL., I 1, 1: Se dice que el milesio Tales, uno de los siete sabios, fue el primero que se abocó a la

---

[14] Hipón (de Regio o de Samos) también es mencionado por Aristóteles sosteniendo lo mismo que Tales, aunque con reticencia «por el escaso valor de su pensamiento». Ningún texto que se le pueda atribuir literalmente se ha preservado, y los testimonios son no sólo escasísimos sino contradictorios. Ha de haber vivido un siglo después de Anaxímenes, aproximadamente.

[15] Esta afirmación corre por cuenta de Simplicio, y además de no tener otro apoyo se contradice con lo que él mismo (aunque leyendo a Teofrasto) declara en el texto anterior.

filosofía natural. Dijo que el agua es principio y fin de todo. A partir de ella, por reunión, se forman todas las cosas y, a la inversa, al disolverse, son llevadas nuevamente hacia ella[16].

b) *Lo divino, el alma y el movimiento.*

24 (11 A 2) ARIST., *Del Alma* I 5, 411a: Y algunos dicen que el alma está mezclada en el todo, de ahí también quizá que Tales haya pensado que todo está lleno de dioses.

25 (11 A 3) ESC. a PLATÓN, *Rep.* 600a: También dice que, en cierto modo, las cosas inanimadas tienen alma, a partir de la observación del imán y del ámbar... y que el cosmos está animado y lleno de divinidades.

26 (11 A 22a) AECIO, IV 2, 1: Tales fue el primero en manifestar que el alma es una naturaleza siempre en movimiento o que se mueve a sí misma[17].

---

16 Aunque este texto no figure en DK, su contenido está implícito en el testimonio de Aristóteles, y asimismo responde a su concepción de filosofía «natural».

Las expresiones *physikè theoría, philosophía physiké*, etc., reconocen una inspiración aristotélica que hace de la «naturaleza» (*phýsis*) el objeto de investigación de «los primeros que filosofaron», a quienes llama indistintamente *physikoí* (literalmente: «naturalistas») o *physiológoi* (literalmente: «los que hablan de la naturaleza»). En sentido estricto, el calificativo lo aplica a quienes dicen que el principio de todo *se mueve* (*Fís.* I 2, 184b-185a, en contraposición con Parménides y Meliso), ya que la «naturaleza» es «principio y causa del movimiento y del reposo en aquello que la tiene por sí y primeramente, y no por accidente» (*Fís.* II 1, 192b); pero dado ese carácter *sustancial*, vale para todas las cosas, y es aplicado en consecuencia a quienes se supone han pensado en lo que es sustancial para todas las cosas.

17 Este pensamiento es platónico. Ver texto núm. 401.

27 (11 A 23) AECIO, I 7, 11: Tales sostuvo que la inteligencia del cosmos es dios, que el todo está animado y lleno de divinidades y que a través de la humedad elemental se difunde una fuerza divina que la mueve.

28 (11 A 3) CIC., *De nat. deor.* I 10, 25: El milesio Tales, el primero que investigó estas cosas, dijo que el agua es principio y que dios es esa inteligencia que hace absolutamente todas las cosas a partir del agua.

29 (11 A 22) ARIST., *Del Alma,* I 2, 405a: Parece que Tales, según comentan, concibió al alma como algo que mueve, si realmente dijo que el imán tiene alma porque mueve al hierro[18].

IV. GEOMETRÍA.

a) *Caricaturización de Tales como geómetra en el siglo V.*

30 ARISTÓF., *Nubes* 177-180:

DISCÍPULO = [Sócrates] desparramó fina ceniza sobre la mesa, arqueó un asador, empleándolo a modo de compás para trazar una figura, y con un golpe maestro hurtó una túnica.

---

18 En el primer texto y en el último de esta serie están los dos pensamientos principales que —aparte de la concepción del agua como principio— atribuye Aristóteles a Tales: 1) Todo está lleno de dioses. 2) El imán tiene alma porque mueve al hierro (o bien, simplemente, que el alma *mueve*).

Los textos 27 y 28 hacen intervenir la otra tesis, la de la humedad; pero a la vez su referencia a lo divino como inteligente evidencia un anacronismo incuestionable, que no proviene de Teofrasto. La frase «todo está lleno de dioses» no ha de ser tomada literalmente, y menos aún interpretada como un panteísmo incipiente. A nuestro modo de ver, sólo es una reformulación de un pensamiento —transmitido oral-

ESTREPSÍADES = ¿En qué, pues, debemos admirar a Tales?

31 ARISTÓF., *Aves* 995-1009:
METÓN = Quiero medir geométricamente el aire y dividirlo en parcelas para vosotros... Una vez que aplico aquí la regla curvada, coloco el compás; ¿entiendes?
PISTÉTERO = No entiendo.
METÓN = Mido por medio de la regla recta, de modo que el círculo se convierte en cuadrado...
PISTÉTERO = ¡Este hombre es un verdadero Tales! [19].

---

mente— acerca de la vida que mueve a todo ser vivo y aun a lo inanimado.

19 Los pasajes de Aristófanes muestran que en pleno siglo V el nombre de Tales estaba públicamente vinculado con la geometría.

Ciertamente, los pasajes de las *Nubes* y las *Aves*, obras estrenadas en el 423 y 415 a. C., respectivamente, contienen no sólo sátiras de gusto dudoso sino reveladoras de un desconocimiento de las personas ridiculizadas y los temas que trataban. En las *Nubes*, podemos hallar a un Sócrates sofista como el sofista más atacado por el Sócrates platónico o a un Sócrates geómetra o científico natural, materias a propósito de las que en la *Ap.* platónica dice no saber nada. Hallaremos en esa obra, sobre todo, criticado el pensamiento de Diógenes de Apolonia, pero como si correspondiera a Sócrates. En el otro caso se atribuye el intento de cuadrar el círculo (que por ese entonces tal vez sólo Hipócrates de Quíos había emprendido) a un astrónomo como Metón. De todos modos, el hecho de que en ambos pasajes se mencione una suerte de compás primitivo, llamado *diabétes*, y algún otro instrumento geométrico, conectado —aunque sea a la distancia, pero sacando de la galera un nombre que debía ser conocido al gran público— con Tales ha sido suficiente para que no sólo BURKERT (*WuW*, págs. 392-393, *LaS*, págs. 415-417) sino GLADIGOW, en el artículo que precisamente los conecta (ver nota 11), se pongan en primera fila entre quienes ven en Tales al fundador de la geometría griega.

b) *Medición de las pirámides.*

32 (11 A 21) Plinio, *Hist. Nat.* XXXVI 82: El milesio Tales descubrió la forma de conocer cuál era la medida de la altura de las pirámides, midiendo la sombra (de éstas) a la hora en que la suya solía ser igual a su cuerpo.

33 (11 A 21) Plut., *Septem. sap. conviv.* 147a: Tras colocar un bastón en el límite de la sombra que proyecta la pirámide y formados dos triángulos por acción de los rayos del sol, [Tales] mostró que la relación que guarda esta sombra con respecto a la otra es la que existe entre el bastón y la pirámide[20].

c) *Descubrimientos geométricos y teoremas.*

34 Proclo, *Elem.* 64, 17-65, 11: Diremos, junto a la mayoría de los historiadores[21], que la geometría fue

[20] De las dos explicaciones que se habrían dado en la antigüedad tardía respecto de la medición de las pirámides por Tales, es la primera la que tiene más visos de ser aceptada como cierta.

En efecto, no sólo la primera cuenta con el respaldo de un discípulo de Aristóteles, Jerónimo de Rodas, quien —según cuenta D. L., I 27— habría dado la misma versión, sino que aparece como la más natural. Una suerte de comparación empírica como la propuesta puede ser efectuada sin convertirse por eso en geómetra; sólo basta tener un cierto interés y espíritu de observación. La otra, de todos modos, no implica ninguna teoría general de triángulos similares. Cf. Heath, I, 130.

[21] Entre ellos, Heródoto, Diodoro de Sicilia y Estrabón.

Este texto forma parte del denominado «sumario» o «catálogo de geómetras» de Proclo, y sirve a menudo de base para los historiadores de las matemáticas griegas, que lo atribuyen generalmente al discípulo de Aristóteles encargado de eso, Eudemo. Curiosamente, ese «sumario», relativamente extenso, es el único «fragmento» de Eudemo (núme-

descubierta por primera vez en Egipto y que se originó en la medición de áreas de tierras. Esto fue necesario para ellos porque el Nilo se desbordaba y borraba los límites que correspondían a cada uno... Tales, tras viajar a Egipto, fue el primero en introducir esta ciencia en Grecia; él mismo descubrió muchas cosas e indicó los principios de muchas otras para sus sucesores, en algunos casos enfocándolos de una manera más general, en otros de un modo más empírico.

35 (11 A 20) PROCLO, *Elem.* 157, 10-13: En cuanto a que el círculo es dividido por el diámetro en dos partes iguales, dicen que Tales fue el primero en demostrarlo [22].

---

ro 133) de la recopilación de F. Wehrli donde no figura el nombre de Eudemo. También nos resulta curioso que se mencione como fuente coincidente a un historiador, Heródoto, que —en contraste con la tesis del maestro de Eudemo, Aristóteles, sobre el nacimiento de las matemáticas entre los sacerdotes egipcios; cf. nota 3— pone el origen de la geometría en motivaciones prácticas sorteadas por funcionarios de palacio. Además, el texto habla de historiadodes, en plural, y en ese caso debe abarcar a hombres que, como Diodoro y Estrabón, vivieron unos tres siglos después de Eudemo. Y más debe aludir a Estrabón (XVI 2, 24), puesto que éste no sólo repite, como Diodoro, lo referente a la geometría, sino que atribuye un origen similar —por lo pragmático— a la aritmética en el comercio fenicio, lo cual está también en Proclo. Semejante versión del nacimiento de las matemáticas no puede provenir de un peripatético, y debemos descartar a Eudemo.

22 Si Tales ha comprobado que el diámetro divide al círculo en dos partes iguales, sólo puede haber sido por un procedimiento empírico, pre-científico.

En un artículo de 1957 («Die Beweisführung in den klassischen Wissenschaftem des Altertums», que citaremos por su inclusión en *UBV*), B. L. VAN DER WAERDEN afirma: «Proclo (vale decir, Eudemo) dice expresamente que Tales ha *demostrado*, que el diámetro divide al círculo en dos mitades iguales» (p. 46) y añade que «sería ridículo corregir a Eudemo sobre la base de que conocemos la geometría de Tales

36 (11 A 20) Proclo, *Elem.* 250, 20-251, 2: Hay que agradecer al viejo Tales por el descubrimiento de muchas otras cosas y por este teorema, pues se dice que

---

mejor que él» (p. 45). Pero el caso es que la atribución a Eudemo de este texto y el que sigue carece de fundamento, ya que Proclo no lo menciona y no dice cuál es la fuente de su afirmación (Wehrli no incluye estos dos textos en su recopilación de fragmentos de Eudemo). Por lo demás, Heath, I, pág. 131, hace notar que ni siquiera Euclides llega a tal demostración, limitándose a definir en el primer libro de sus *Elementos* al «diámetro» como «una recta que atraviesa el círculo pasando por su centro y terminando, en ambas direcciones, en la periferia, dividiendo así al círculo en dos partes iguales». Heath se acoge a la sugerencia de Cantor de que simplemente Tales habría *observado este hecho* en cualquiera de los círculos que se hallan en monumentos egipcios y que aparecen divididos por 2, 4 ó 6 diámetros con un resultado de 4, 8 ó 12 secciones iguales. De cualquier modo, no basta la mera observación para afirmar que las secciones son iguales. La «demostración matemática» que propone Proclo consiste en una invitación a imaginarse una de las dos partes del círculo —separadas por el diámetro— sobre la otra, y si coincide (*epharmózei*), implica que es igual. Esta propuesta de Proclo (p. 157, 17-158, 1) no está referida a Tales, ni menciona fuentes, aunque sin duda se base en el axioma 7 de Euclides, que afirma que las cosas «coincidentes» (*epharmózonta*), es decir que, al aplicarse «una sobre otra», coinciden, «son iguales entre sí». Este procedimiento de «superposición» o «congruencia» se convierte, de hecho, en un recurso empírico que aplica Euclides en los teoremas 1 y 4 del libro I, aunque, claro está, no en forma imaginativa, sino con regla y compás (y otros recursos de índole deductiva). Pero K. v. Fritz (cf. «Die APXAI in der griechischen Mathematik», *ABG* 1 (1955), 396-398, y «Gleichheit, Kongruenz und Ähnlichheit in der antiken Mathematik bis auf Euklid», *ABG* 4 (1959), 7-11 y 45-50) ha entendido que Tales ha de haberlo aplicado en la forma euclideana. Y más explícitamente Gładigow, en el artículo ya mencionado, donde liga indisolublemente a Tales con el compás. Nosotros no estamos seguros de que tal cosa no haya sido posible, pero como tampoco tenemos indicios de que Tales haya hecho tal cosa —Proclo, ya lo vi-

fue el primero en enseñar y sostener que en todo triángulo isósceles los ángulos de la base son iguales; aunque, en un ⟨lenguaje⟩ más arcaico, llamó «similares» a los ángulos iguales[23].

37 (11 A 20; EUDEMO, fr. 135 W.) PROCLO, *Elem.* 299, 1-4: Este teorema muestra ciertamente que, de dos líneas rectas que se cortan entre sí, los ángulos opuestos por el vértice son iguales. Según dice Eudemo, fue descubierto primero por Tales.

---

mos, no lo dice—, creemos que éste y los teoremas siguientes forman parte de una tradición (tardía, probablemente, ya que Aristóteles jamás menciona a Tales en contextos de esa índole) que, unida a los chistes de Aristófanes, han forjado la imagen de un Tales geómetra; al menos, en ese sentido, puede haber sido un precursor.

23 La equivalencia entre «similar» e «igual» puede haber resultado «arcaica» en tiempos de Proclo y Simplicio, pero vale por lo menos desde Homero hasta Aristóteles, o hasta Euclides.

Como hace notar K. v. FRITZ («Gleichheit, etc.», pág. 47), ya en Homero se halla una equivalencia entre *hómoion* e *íson*, «similar» e «igual», respectivamente, y cita *Il.* V 440-441, donde Apolo insta a Diomedes a no tratar de ser «igual» a los «dioses», pues jamás serán de una raza «similar» a la de él. Pero más importante para nosotros es una frase del tratado aristotélico *Del Cielo* (II 14, 296b), donde se dice que los cuerpos celestes se mueven hacia la tierra pero no en forma paralela, sino «en ángulos iguales» (traducción Heath, en *Aristarchus*, 237; en griego es *pròs homoías gōnías*). Esta frase molestó a Simplicio, quien aclara «llama 'similares' a los ángulos 'iguales'» (*Del Cielo* 538, 22). Es decir, del mismo modo que un siglo antes alude Proclo a Tales, calificando dicho lenguaje de «arcaico» (podía resultar arcaico en el s. V o VI d. C.). Pero eso no significa que Proclo o su fuente hayan tenido un libro de Tales al lado, como afirman rotundamente Burkert, Gladigow y Werden, entre otros. Ha bastado para ello el pensar, como en el caso del teorema anterior, que Tales ha usado un procedimiento de «congruencia» y no una metodología deductiva que partiera del abstracto concepto de «igualdad».

38 (11 A 20; EUDEMO, fr. 134 W.) PROCLO, *Elem.* 352, 14-18: Eudemo, en la *Historia de la geometría,* atribuye a Tales este teorema, pues dice que es necesario hacer uso de él por el modo que dicen que calculó la distancia de las naves en el mar[24].

---

24 Proclo atribuye la relación de los textos 37 y 38 a Eudemo. En el primer caso, empero, añade que la demostración del teorema la hizo Euclides. En el segundo, sospecha («dicen») que ha de haber conocido dicho enunciado para hacer un cálculo que se le atribuye.

Como tanto el teorema I.15 (texto núm. 37) como el I.26 (texto núm. 38) en la forma que figuran en Euclides suponen numerosos teoremas y problemas anteriores, así como diversos axiomas, postulados y definiciones del libro I, además de estar estructurados deductivamente (lo cual sólo es posible a partir de Parménides), es impensable que hayan sido formulados por Tales, aunque de éste puede provenir algún enunciado más simple y más precario. Pero es sintomático el caso del texto núm. 38, para el cual se han buscado distintas aplicaciones, de las cuales la más simple es la que escoge HEATH, I, págs. 131-133, y perfecciona Gladigow. Si un observador se sitúa en lo alto de una torre frente al mar, cerca de la cual se ve un barco, con una suerte de compás fija —como eje capaz de rotar— en el suelo una de las piernas del mismo, mientras con la otra apunta al barco, hasta lograr formar (entre ambas piernas del compás) el ángulo más preciso. Acto seguido, manteniendo el ángulo, hace rotar la pierna-eje hasta que la otra apunte a un objeto sito en tierra firme. Después es cuestión de medir la distancia que hay desde ese objeto hasta la torre, y esa medida es precisamente la que hay desde el barco hasta la torre. La idea es simple e inteligente; sólo que —contra lo que afirma Heath— no necesita el conocimiento previo de un teorema según el cual, si dos triángulos tienen dos ángulos, de uno, respectivamente iguales a dos ángulos del otro y un lado de uno igual a un lado del otro, los otros dos lados y el restante ángulo, de uno, serán iguales a los respectivos lados y el restante ángulo del otro. El mismo Heath, al preferir este procedimiento a otros más complejos, hace notar que se asemeja más al caso de la medición de la altura de las pirámides. Es decir, añadimos nosotros, es un sentido fuertemente intuitivo de la compa-

V. Astronomía y meteorología.

a) *Eclipses.*

39 (11 A 2) *Suda*: Tales... predijo el eclipse de sol en tiempos de Darío.

40 (11 A 3) Esc. a Platón, *Rep.* 600a: Descubrió que el sol se eclipsa al pasar por debajo de la luna.

41 (11 A 17 a) Aecio, II 24, 1: Tales fue el primero que dijo que el sol se eclipsa cuando la luna, que es de naturaleza semejante a la de la tierra, se sitúa perpendicularmente bajo él.

42 (11 A 5) Cic., *De div.* I 49, 112: Se cuenta que fue el primero que predijo un eclipse de sol que aconteció en el reinado de Astiages.

43 (11 A 5) Her., I 74: La guerra entre ellos [esto es, Aliates y Ciaxares] se desarrollaba sin ventajas para uno ni para otro cuando, en el sexto año, mientras estaban combatiendo, súbitamente el día se convirtió en noche. Que ese cambio del día se iba a producir lo predijo a los jonios el milesio Tales, quien anticipó como término el año en que ocurrió.

44 (11 A 5) Plinio, *Hist. Nat.* II 53: El primero entre los griegos que investigó la causa de un eclipse fue el milesio Tales, quien predijo el eclipse de sol que se produjo durante el reinado de Aliates, en el cuarto año

---

ración entre las distancias, aunque quizá requiera haber practicado con un compás distintas operaciones prácticas. De ellas puede haberse derivado un enunciado de un teorema (pues «teorema» debería llamarse sólo cuando queda demostrado; si no, no habría diferencia con una hipótesis, un postulado o un axioma), y no a la inversa. De cualquier modo, revela un intenso interés por medir y calcular.

de la Olimpíada 48a. (585 a. C.), año 170 desde la fundación de Roma.

45 (11 A 5) CLEM., *Strom.* I 65: Eudemo, en la *Historia de la Astronomía,* dice que Tales predijo el eclipse de sol que se produjo durante la lucha entre medos y lidios, cuando reinaba entre los medos Ciaxares, padre de Astiages, y sobre los lidios Aliates, padre de Creso... Fue durante la Olimpíada 50a. (580-577 a. C.)[25].

---

[25] De las fechas diversas que los distintos testimonios asignan al eclipse que habría pronosticado Tales, la que ha obtenido más adherentes es la del año 584 a. C. Pero si la anécdota forma parte del repertorio más conocido entre quienes hablan de la antigüedad, los especialistas modernos son, más que cautos, escépticos.

En efecto, si bien L. BLANCHE, «L'éclipse de Thalès et ses problèmes», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 2 (1969), 154-199, aduce frente a quienes alegan que Tales no podía disponer de elementos para pronosticar eclipse alguno, la filiación babilónica del hecho, en la más reciente y monumental obra sobre la astronomía antigua, NEUGEBAUER realiza un detallado estudio de la astronomía babilónica anterior al período seléucida y luego pasa a ocuparse de lo hecho en la Grecia clásica, donde dedica unos pocos párrafos al «eclipse pronosticado por Tales», con escepticismo, empero, a que sean tenidos en cuenta: nadie dudaría que en el siglo VI a. C. un filósofo griego dispusiera del instrumental adecuado para predecir un eclipse solar, pero «podría invocar la astronomía de los 'caldeos', de quienes Tales podría haber recibido cualquier información que requiriera. Esta vaga pero conveniente teoría ha sufrido un colapso en vista del presente conocimiento sobre la cronología de la astronomía babilónica en general y de la teoría lunar en particular. Ahora es evidente que, incluso tres siglos después de Tales, no podría haber sido predicho ningún eclipse solar que fuera visible en Asia menor, ni siquiera en Babilonia. Allí sigue en pie otra vaga hipótesis: la predicción por medio de ciclos —nuevamente, de ser necesario, estaba a disposición la consulta a Babilonia—. Desdichadamente, empero, no existe allí ningún ciclo —históricamente manejable— de eclipses solares visibles en una

b) *Otros conocimientos astronómicos que se le atribuyen.*

46 (11 A 3) Esc. a Platón, *Rep.* 600a: fue el primero entre los griegos que conoció los solsticios y lo relativo al tamaño y a la naturaleza del sol.

---

localidad dada, y cualquier intento de establecer un ciclo requeriría la posesión de registros locales de muchos siglos» (*Astron.*, II, pág. 604).

La cosa parece así concluyente. Todavía a Guthrie, I, pág. 48, le parece viable la sugerencia de Diels de que Tales pudo ser testigo de un eclipse visible en Egipto en el 603, aun cuando no se atreve a puntualizar de qué modo pudo servirle eso. Nuestra hipótesis es otra: la anécdota, narrada por Heródoto (texto núm. 43), de que durante un combate en el 585/4 entre lidios (rey: Aliates) y medos (Ciaxares) se produjo un eclipse total de sol es históricamente posible. Algo así debe haber producido pánico o al menos una profunda impresión entre los combatientes, aunque Heródoto no dice que Tales ni ningún jonio fuera siquiera testigo del suceso. Según D. L., I 23, entre jonios como Jenófanes y Heráclito (ver texto núm. 679 y nota 82 a Heráclito) repercutió el hecho, o al menos le valió fama de «astrónomo». Relea el lector el texto núm. 11, donde Aristóteles trae a colación una dudosa anécdota según la cual los «conocimientos astronómicos» de Tales le habrían permitido pronosticar una cosecha de aceitunas y hacer un jugoso negocio. Recordemos, finalmente, que el mismo Diógenes registra el dato de que Tales recibió la denominación de «sabio» durante el arcontado de Damasio, año 582.

Nosotros estamos acostumbrados a que se diga que tal o cual futurólogo pronosticó un hecho importante, pero como nos informa de tal predicción luego de acontecido el hecho, no sabemos si fue realmente así; también suele pronosticarse, año tras año, un terremoto en el océano Pacífico, la muerte de un importante hombre público o una catástrofe aérea, y sólo se destaca el pronóstico cuando acierta (con frecuencia, lamentablemente). Pero nuestra hipótesis recoge estos dos últimos datos sólo para enriquecerla. Ella consiste básicamente en hacer notar que el mismo Heródoto menciona el pronóstico de Tales luego de narrar el eclipse; Tales, famoso por sus «conocimientos astronómicos», si presenció

47 (11 A 17; EUDEMO, fr. 145 W.) TEÓN ESM. 198, 14: Eudemo narra, en la *Astronomía*, que Enópides fue el primero que descubrió la inclinación del Zodíaco y el ciclo del gran año; Tales, por su parte, el eclipse de sol y que el período de los solsticios no se produce siempre igual[26].

48 (11 A 13 c) AECIO, II 12, 1: Tales, Pitágoras y sus seguidores han dividido la esfera del cielo íntegro en cinco círculos, que denomina «zonas». Una de ellas es llamada «ártica» y es siempre visible; otra, «trópico estival»; otra, «equinoccial»; otra, «trópico invernal», y otra «antártica» e invisible. Oblicuo a las tres zonas centrales se ve el llamado «Zodíaco», que cae sobre las tres del medio. El meridiano, en cambio, las corta a todas en línea recta desde el ártico hasta el polo opuesto[27].

49 (11 A 14) ARIST., *Del Cielo* II 13, 294a: Otros sostienen que [la tierra] descansa sobre agua. En efecto, conocemos este antiquísimo argumento que dicen que sostuvo el milesio Tales: por ser flotante, [la tierra] permanece como un leño o algo similar (pues ninguna de estas cosas puede mantenerse naturalmente sobre el aire, sino sobre el agua), como si no pudiera argumentarse acerca del agua que sostiene a la tierra lo mismo que se dice de ésta. Pues tampoco el agua puede permanecer naturalmente suspendida, si no está sobre algo.

---

un eclipse en Egipto, lo ha narrado. Al ocurrir un eclipse en pleno combate entre pueblos vecinos, los jonios dicen que Tales lo pronosticó. Más que eso, es difícil, a nuestro juicio, proponer.

[26] Aunque remite a Eudemo, este texto es poco fidedigno. Del eclipse de sol, hemos hablado. Sobre solsticios, cf. nota 71.

[27] Lo mismo es atribuido a Parménides (texto núm. 895).

50 (11 A 14) SIMPL., *Del Cielo* 522, 14: Expone [una opinión] del milesio Tales, quien dice que la tierra se mantiene sobre el agua como un leño o como alguna de las otras cosas que por su naturaleza flotan sobre el agua[28].

51 (11 A 17 a) AECIO, II 20, 9: Tales dice que el sol es similar a la tierra en su naturaleza.

52 (11 A 17 a) AECIO, II 13, 1: Tales dice que los astros son similares a la tierra, pero inflamados.

c) *Movimientos del agua y terremotos.*

53 HIPÓL., I 1, 2: Los terremotos se originan en el agua, en los vientos y en los movimientos de los astros.

54 (11 A 16) AECIO, IV 1, 1: Tales considera que los vientos etesios, cuando soplan en Egipto en dirección contraria, levantan la masa del Nilo, porque sus corrientes son rechazadas por el oleaje del mar que se mueve en sentido contrario.

VI. DATOS BIOGRÁFICOS DE ANAXIMANDRO.

a) *Lugar y fecha de nacimiento; relación con Tales.*

55 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 1 y 7: De Tales se hizo discípulo Anaximandro... Anaximandro de Mileto, hijo de Praxíades... nació en el tercer año de la Olimpíada 42a. (610 a. C.).

56 (12 A 1) D. L., II 2: Apolodoro de Atenas... en sus *Cronologías* dice que [Anaximandro], en el segundo

---

[28] Esta suerte de metáfora parece reconocer tras ella la idea oriental de un mar originario, según HÖLSCHER, *A. F.*, página 46.

año de la Olimpíada 58a. (547-546 a. C.) tenía sesenta y cuatro años, y poco después murió; de modo que alcanzó su madurez casi al mismo tiempo que Polícrates, tirano de Samos[29].

57 (12 A 6) ESTR., I 7: Anaximandro, que fue conciudadano de Tales.

58 (12 A 6) AGATÉM., I 1: Anaximandro de Mileto, discípulo de Tales.

59 (12 A 2) *Suda*: Anaximandro de Mileto, hijo de Praxíades, filósofo, fue pariente, discípulo y sucesor de Tales[30].

b) *Anécdotas y costumbres.*

60 (12 A 3) EL., *Hist. Varias* III 17: Y Anaximandro fue puesto al frente de la colonia de Mileto en Apolonia.

61 (12 A 1) D. L., II 2: De él se cuenta que los niños se rieron cuando estaba cantando, al percatarse de lo cual dijo: «entonces debemos cantar mejor en atención a los niños».

---

[29] Anaximandro ha nacido entre el año 618 a. C. y el 610, más de 20 años después que Tales, aunque han muerto casi al mismo tiempo (entre el 548 y el 545 a. C.).

En efecto, si en los años 547-546 tenía sesenta y cuatro, significaría que nació en 618-617, si bien el texto núm. 55 menciona como fecha de nacimiento el 610. A su vez, el texto núm. 1 (ver nota 2) ubica la de Tales en el 640 y la de la muerte de éste en la misma Olimpíada 58a. La referencia a Polícrates debe ser un error, ya que éste comenzó a gobernar en Samos después del año 540 a. C. (ver nota 26 a «Pitágoras»).

[30] No ha habido una «escuela de Mileto», aunque no es improbable que Anaximandro haya aprendido algo de Tales, y, a su vez, Anaxímenes haya aprendido algo de Anaximandro.

Sobre este punto, ver la Introducción a este capítulo, págs. 59-60.

62 (12 A 8) D. L., VIII 70: Diodoro de Éfeso, al escribir acerca de Anaximandro, dice que [Empédocles] lo imitaba, adoptando una afectación central y llevando vestimentas solemnes.

VII. Escritos e inventos.

a) *El primer libro en prosa.*

63 (12 A 7) Tem., *Discursos* 36 p. 317: [Anaximandro] fue el primero de los griegos que conocemos que se atrevió a publicar un discurso escrito sobre la naturaleza.

64 (7 A 1) D. L., I 116: Teopompo dice que [Ferécides] fue el primero que escribió sobre la naturaleza y los dioses [31].

65 (12 A 1) D. L., II 2: De sus opiniones hizo una exposición sumaria, a la que sin duda tuvo acceso, además de otros, Apolodoro de Atenas.

b) *Obras diversas.*

66 (12 A 2) *Suda*: Compuso *Sobre la naturaleza*, un mapa de la tierra, *Sobre las estrellas fijas*, una esfera y algunas otras cosas [32].

---

31 Teopompo, historiador del siglo IV a. C., incurre en un manifiesto error, acaso engañado por el estilo pseudo-cosmogónico de Ferécides (ver texto 139 y nota 65).

Cf. Kahn, *Anaximander*, pág. 240, acerca de la fecha de «madurez» de Anaximandro como alrededor de treinta años anterior a la de Ferécides, y Jaeger, *Teología*, cap. IV, páginas 71-76. Ver nuestra nota 4.

32 En este artículo del léxico *Suda* se mezclan obras escritas (aunque la posterioridad sólo ha conocido una, la citada en primer término) con obras de otro carácter.

67 (12 A 1) D. L., II 1: Fue el primero que dibujó el perímetro de la tierra y del mar y fabricó una esfera.

68 (12 A 6) AGATÉM., I 1: Anaximandro... fue el primero que se atrevió a dibujar un cuadro de la tierra habitada; después de él, Hecateo de Mileto, hombre que viajó mucho, trazó el cuadro con mayor precisión de modo que produjo admiración.

69 (12 A 6) ESTR., I 7: Eratóstenes dice que los primeros [que se interesaron en geografía] después de Homero fueron Anaximandro, discípulo y conciudadano de Tales, y Hecateo de Mileto. El primero dejó un cuadro geográfico, en tanto que Hecateo dejó un bosquejo que se puede creer —en razón de lo demás que escribió— que era suyo.

70 ARISTÓF., *Nubes* 200-208:
ESTREPSÍADES = Por los dioses, ¿qué son estas cosas? Dímelo.
DISCÍPULO = Esta es la Astronomía.
ESTREPSÍADES = ¿Y esto qué es?
DISCÍPULO = La Geometría.
ESTREPSÍADES = ¿Y para qué sirve?
DISCÍPULO = Para medir la tierra.
ESTREPSÍADES = ¿La que se distribuye en lotes?

El verbo *gráphō* significa «delinear», «pintar», «dibujar», «escribir»; hemos traducido, empero, «compuso», para dar cabida a la heterogeneidad de obras compuestas. En efecto, que haya escrito un libro *Sobre la naturaleza* es algo ya señalado en el texto núm. 63. Pero lo que aquí traducimos «mapa de la tierra», *Gês período*, podría ser tomado como el título de un libro, «Recorrido (o «circuito») de la tierra», si no fuera porque la misma expresión (con el añadido «entera») se lee tal cual en el verso 206 de las *Nubes* de Aristófanes (texto núm. 70) con el manifiesto sentido «mapa de la tierra», y con términos semejantes en los textos núms. 67 a 69. El núm. 67, respecto de la «esfera», dice que la «fabricó», lo cual suena a anacronismo. Pero en todo caso no es título de un libro.

DISCÍPULO = No, la tierra entera...
He aquí un mapa de la tierra entera. ¿Ves? Allí está Atenas.
ESTREPSÍADES = ¿Qué dices? No me convenzo, pues no veo a jueces en sus estrados[33].

71 (12 A 1) D. L., II 1: Fue el primero que inventó el gnomon y lo puso para indicar la sombra en Lacedemonia, según narra Favorino en sus *Historias misceláneas*... y también construyó relojes.

72 (12 A 2) *Suda*: Inventó... relojes... introdujo el gnomon[34].

73 (12 A 4) EUS., *Prep. Ev.* X 14, 11: Fue el primero que construyó gnómones para conocer los solsticios, las horas, las estaciones y los equinoccios[35].

---

33 En este pasaje burlesco puede aludirse al geógrafo Hecateo, algo más cerca en el tiempo de Aristófanes, pero la anterior referencia a Tales (ver texto 30) pone de manifiesto que la Geometría y la Astronomía son presentadas al gran público como «productos» de Mileto, por así decirlo.

Ver nota 19, sobre el valor testimonial de Aristófanes. En cuanto a la expresión «mapa de la tierra entera», *gês períodos pásēs*, ya ha sido dicho en la nota 32 que, con excepción de la última palabra, se halla atribuida expresamente a Anaximandro en los textos 66 a 69 (en el 66 con las mismas palabras). Por lo demás, y como se ha dicho en nota 21, ya desde HERÓDOTO, II 109, el origen de la geometría ha sido imaginado en la medición de lotes de tierra, de ahí el origen del vocablo *geometría* según Heródoto (*gên metreîn*), que probablemente conociera Aristófanes; o bien el juego verbal podría tender a recordar a los geómetras su origen de agrimensores.

34 El gnomon es una escuadra o una varilla colocada perpendicularmente sobre un plano, de modo que su sombra indica la dirección y altura del sol.

35 Sobre las posibilidades de que un gnomon sirviera, en tiempos de Anaximandro, para conocer todo lo que se dice en la transcripción de Eusebio, ver nota 70.

VIII. EL COSMOS: PRINCIPIOS Y PROCESO.

a) *Los vocablos «principio» y «elemento».*

74 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 2; [para Anaximandro] el principio... de las cosas es lo Infinito [y fue] el primero ro que llamó con este nombre el principio.

75 (12 A 9) SIMPL., *Fís.* 24, 15-16: El principio... de todas las cosas es lo Infinito, y fue el primero que introdujo este nombre de «principio».

76 SIMPL., *Fís.* 150, 23-24: Anaximandro, el primero que llamó «principio» al sustrato.

77 HOMERO, *Il* XXII 116: [El rapto de Helena por Alejandro fue] el inicio [*archê*] de esta guerra.

78 (11 A 12) ARIST., *Met.* I 3, 983b: Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el «elemento» y el «principio» de todas las cosas... aquello a partir de lo cual se generan las cosas es el *principio* de ellas [36].

79 SIMPL., *Fís.* 7, 10-14: ...Platón... discriminó los principios elementales de las demás cosas y fue el primero que denominó «elementos» a semejantes principios, según narra Eudemo.

80 PLATÓN, *Crát.* 423b-c: Puesto que es con sílabas y con letras como se hace la imitación de la esencia, lo más correcto es distinguir primeramente los elementos; así los que se dedican a

---

[36] Hemos subrayado la palabra «principio» en la última frase, porque sólo en ella aparece claramente discernida de lo que es el «elemento», con el cual Aristóteles (y ya Platón en el *Timeo*; cf. texto núm. 82) y Teofrasto la identifican siempre que hablan de los presocráticos.

la práctica de ritmos, distinguen primeramente los valores de los elementos, luego los de las sílabas [37].

81 PLATÓN, *Teet.* 201e: Los que de algún modo son los primeros elementos, de los cuales estamos compuestos nosotros y todas las demás cosas.

82 PLATÓN, *Timeo* 48b: Es necesario considerar, pues, la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra antes de la generación del universo y sus propiedades. Pues aún nadie nos ha explicado su génesis, sino que, como si supiéramos qué es el fuego y cada uno de ellos, los llamamos principios y establecemos como elementos del Universo [38].

83 ARIST., *Met.* III 3, 998a-b: Los elementos y principios de la voz parecen ser aquellas cosas, en tanto primeras, de las que los sonidos están compuestos... así, tanto los que dicen que son muchos los elementos del cuerpo como los que dicen que es uno, afirman que hay principios de los cuales están compuestos y de los cuales están constituidos, tal por ejemplo, Empédocles dice que el fuego, agua y lo que se añade a éstos son elementos de los cuales las cosas están constituidas [39].

---

37 Éste es el primer sentido con que es usada la palabra «elemento» (acaso inventada por los maestros de gramática o sofistas), como primer constitutivo de una palabra, o sea, «letra» que a veces —sobre todo cuando es escrita— es cada «signo dibujado» o *grámma*, palabra de la cual el «elemento», que es sonido primordialmente, pasa a ser sinónimo.

38 Aquí se produce el cambio en que el vocablo «elemento» (*stoicheîon*) pasa a ser constitutivo último del Universo, no ya de una palabra. Esto sucede por vez primera en Platón, como según Simplicio (texto 79) narra Eudemo. Y se ve más claro que es Platón y su grupo o escuela en el texto núm. 82, cuando dice «los llamamos», y no «los llaman», a pesar de que se refiere ostensiblemente a Empédocles. Por eso Isócrates, en el texto núm. 386, habla toscamente de Empédocles, diciendo que para éste «la multitud de cosas» son «cuatro», sin mencionar términos como «principios» o «elementos», que, sin duda, Empédocles no usó.

39 Anaximandro no fue el primero en usar la palabra «prin-

b) *El concepto de «ápeiron».*

84 (12 A 14) AECIO, I 3, 3: Anaximandro... dijo que el principio de las cosas es lo Infinito, pues a partir de él se generan todas las cosas.

85 (12 A 1) D. L., II 1: Afirmó que el principio y elemento de las cosas es lo Infinito.

86 (12 A 13) CIC., *Acad.* II 37, 118: Pero en esto [a saber, de que todas las cosas constan de agua, Tales] no persuadió a su conciudadano y amigo Anaximandro, pues éste dijo que hay una naturaleza infinita, de la cual se generan todas las cosas.

87 SIMPL., *Fís.* 41, 17-19: Anaximandro... postuló como principio... a una cierta naturaleza infinita.

88 (12 A 17) AG., *Civ. Dei* VIII 2: No pensaba que cada cosa naciera de una sola, como Tales con el agua, sino de sus propios principios, y creía que los principios de las cosas singulares eran infinitos.

89 HOMERO, *Il.* VII 446: Padre Zeus: ¿hay un mortal sobre la vasta tierra?

---

cipio», sino el primero en que Teofrasto ha creído hallar este vocablo en el sentido aristotélico del mismo.

En el texto núm. 77 la palabra «inicio» traduce al vocablo *arché,* que es el que Platón, Aristóteles y Teofrasto vierten como «principio». Aristóteles y Teofrasto conocían bien a Homero, por lo cual el sentido de los textos núms. 75 y 76 (el núm. 74 se presta a mayor confusión) no es el de decir que Anaximandro fue el primer griego que usó la palabra *arché,* sino el de que fue el primero que la usó con las connotaciones que le da Aristóteles, que de algún modo proceden de Platón, como se ve en el texto núm. 83, pero con características muy precisas: lo primero y lo último, pero a la vez la «sustancia» que permanece tras el cambio «accidental» y el nacimiento y muerte de las cosas que comienzan desde eso «primero» y terminan en eso «último».

90 HOMERO, *Od.* XV 79: Antes de que se vayan por la inmensa tierra.

91 HES., *Teog.* 187: Ninfas que se llaman Melias sobre la tierra inmensa.

92 HOMERO, *Il.* XXIV 545: El vasto Helesponto.

93 HOMERO, *Il.* VIII 478-479: Ni aunque te fueras a los confines de la tierra y del mar.

94 HOMERO, *Il.* XIV 200-201: Voy a los confines de la fértil tierra para ver a Océano, génesis de dioses, y a la madre Tetis.

95 HOMERO, *Il.* XXIV 776: Gimió el pueblo incontable.

96 HOMERO, *Od.* VIII 286: Un dios me sumergió bajo un sueño profundo.

97 HOMERO, *Od.* VIII 340: Tres veces tan inextricables lazos me rodearan.

98 (PÍND., fr. 130 S.) Desde allí descargan una tiniebla profunda.

99 HOMERO, *Od.* XXIII 248: Mujer, aún no has llegado al fin del trabajo [40].

---

40 Traducimos *tò ápeiron* por «lo Infinito» para no complicar la redacción con perífrasis o términos siempre discutibles y, sobre todo, para no desorientar al lector que ha oído hablar de «lo Infinito» de Anaximandro y no violentar los testimonios doxográficos haciendo una traducción en términos en que evidentemente no pensaron. Pero si el concepto de «infinito» en un sentido temporal (o, más bien, cuantitativo) es posterior a Parménides, la idea de «infinito» aplicada a la multiplicidad de «elementos» o al carácter múltiple del «elemento» es un anacronismo de Aristóteles y Teofrasto, que lo aplican a Anaximandro a partir de la visión que se forjan de Anaxágoras y de los atomistas. En el lenguaje arcaico de Anaximandro, la sustantivación del adjetivo *ápeiron*, aplicado por Homero a la tierra y al mar para sugerir la imposibilidad de recorrerlos por completo y acaso también su profundo misterio, parecería indicar algo total, omniabarcante —y, por lo tanto, en lo que

100 PLATÓN, *Timeo* 51a: Por lo cual diremos que la madre y receptáculo de todo lo que nace, que es visible y en general sensible no es tierra ni aire ni fuego ni agua, ni ninguna de las cosas que nacen de ellas o de las cuales han nacido ellas, sino que es una cierta Idea invisible y amorfa, que recibe todo y participa de lo inteligible de algún modo muy difícil[41].

---

se atiende no sólo a la tierra y al mar, sino al firmamento— y por eso mismo innombrable, por lo que recurre a sustantivar dicho adjetivo, como si fuera «lo más profundo, inescrutable, inabarcable».

Ver nuestra «Introducción» a los milesios, págs. 58-59 Los adjetivos «vasto/a» (textos núm. 89 y 92), «inmensa» (textos 90 y 91), «incontable» (texto 95), «profundo/a» (textos 96 y 98) traducen el adjetivo griego *ápeiron* (*apeíron*, en el jonio homérico), lo mismo que, en plural, «inextricables» (texto 97). Análogamente, el vocablo griego contrapuesto a *ápeiron*, *péras* (o *peîrar*, en el jonio homérico; traducido habitualmente por «límite») es el que corresponde a nuestras traducciones «confines» (textos núms. 93 y 94, en plural, *peírata*) y «fin» (texto 99, en plural en griego, también). El mismo MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (trad. F. González Ríos), Buenos Aires, 1952, pág. 48, que sustenta la tesis de que en todo momento y en todo sentido los griegos tuvieron la noción de «infinito», frente a pasajes como el que recortamos como texto núm. 89 —y muchos otros similares— apunta que la tierra aparece allí «concebida o sentida como inagotable lugar de exploración: forma característica de un pueblo de exploradores». Empero nos desilusiona al traducir esos pasajes como «la tierra infinita». ¿Cómo puede concebirse una tierra «infinita» si tiene «límites» o «confines»? Si la infinitud hubiera de ser concebida como «inexplorabilidad» o «inagotable lugar de exploración» (quitando el sentido meramente espacial), estaríamos de acuerdo hasta cierto punto en llamar a *tò ápeiron* de Anaximandro como «lo inexplorable»; pero no es ése el caso de Mondolfo (cf. *ob. cit.*, págs. 77 sigs. y 286 sigs.), ni mucho menos, por supuesto, el de Teofrasto y los doxógrafos (textos núms. 84-88) que pensaban en términos aristotélicos.

41 Platón parece concebir a lo que denomina «madre y receptáculo de todo lo que nace» pensando en algo como *tò*

c) *Lo Infinito como distinto de los cuatro elementos.*

101 (12 A 1) D. L., II 1: Afirmó que el principio y elemento es lo Infinito, sin definirlo como aire, agua o cualquier otra cosa.

102 (12 A 14) AECIO, I 3, 3: Se equivoca al no decir qué es lo Infinito, si es aire, agua, tierra o algún otro de esos cuerpos[42].

103 (12 A 16) ARIST., *Fís.* I 5, 204b: Tampoco es posible que el cuerpo infinito sea uno y simple, ni en el caso de, como dicen algunos, lo que está aparte de los elementos, a partir de lo cual se engendran aquéllos, ni en ningún otro caso. Hay algunos, en efecto, que suponen que eso es lo infinito, y no aire o agua, de modo que los demás elementos no sean destruidos por ser lo Infinito uno de ellos, ya que todos tienen contrariedad entre sí: el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente; si uno fuera infinito, los otros serían destruidos. Por eso dicen que aquello de lo cual se generan éstos es distinto[43].

ápeiron de Anaximandro, pero con la diferencia de que, aun cuando las frases platónicas acerca del entrar de las cosas (al nacer desde las Ideas?) y salir (al morir) pudieran ser metafóricas, se trata de un lenguaje que, a nuestro juicio, resultaría inaceptable para Anaximandro: *tò ápeiron* es el Todo (cf. texto 127), y por ello *nada hay fuera de él*: todo nace, vive y muere en él.

42 El equivocado —o al menos desconcertado— ha sido el doxógrafo, ya que los testimonios que más fidedignamente proceden de Teofrasto aseguran que lo Infinito es *el* «elemento», pero «lo que está aparte de los elementos» tradicionalmente conocidos.

43 La argumentación es típicamente aristotélica. También la forma en que menciona contrarios y los contrapone. Pero es posible que una forma más concreta de contrariedad en el seno de lo Infinito haya sido propuesta por Anaximandro. Cf. nota 57.

104 SIMPL., *Fís.* 479, 30-480, 4: Tras demostrar que ningún cuerpo natural compuesto de muchas cosas puede ser infinito, Aristóteles muestra en seguida que tampoco el cuerpo infinito puede ser uno y simple. En efecto, si fuera simple, sería o bien uno de los cuatro elementos o bien otra cosa aparte de ellos, tal como Anaximandro[44] habla de «lo que está aparte de los elementos», a partir de lo cual se generan los elementos. Y que ninguno de los elementos puede ser lo infinito es evidente también porque Anaximandro, con la intención de que el elemento fuera infinito, no propuso que fuera aire, fuego o alguno de los cuatro elementos; eso en razón del comportarse éstos contrariamente entre sí, de modo que, si alguno de ellos fuera infinito, sus contrarios serían destruidos por él.

105 SIMPL., *Fís.* 41, 17-18: El milesio Anaximandro, hijo de Praxíades, propuso como principio una cierta naturaleza distinta de los cuatro elementos.

d) *Lo intermedio entre dos elementos, según Aristóteles.*

106 ARIST., *Fís.* I 6, 189b: Como los que dicen que el todo es una naturaleza única, por ejemplo, agua o fuego o lo intermedio[45].

---

[44] Esta afirmación de Simplicio debe provenir de Teofrasto o de una comparación con el libro de texto de Teofrasto que le permite saber que, al aludir a quienes hablan de «lo que está aparte de los elementos», en el texto núm. 103, Aristóteles se refiere a Anaximandro; la referencia a «lo Infinito», además, podría facilitar tal inferencia. De todos modos, tiene todas las características de una fórmula peripatética (o del tipo de las fórmulas usadas en la antigua Academia o en el Liceo para uso escolar) y de ningún modo puede provenir de Anaximandro.

[45] Este texto núm. 106, y, entre los que siguen inmediatamente, los núms. 107 y 109-115, forman un conjunto (en el cual intercalamos un par de comentarios de Simplicio que muestran

107 Arist., *Fís.* III 4, 203a: Todos los físicos que proponen para lo infinito otra naturaleza, de los llamados elementos, como agua o aire o lo intermedio entre ellos.

108 Simpl., *Fís.* 458, 19-26: Aristóteles acostumbraba llamar «físicos» a los que se ocupan de esta parte de la filosofía que es la Física, y entre ellos especialmente a los que concebían sólo —o sobre todo— el principio material. Estos físicos pensaban la materia para las cosas generadas y juzgaban que era lo infinito, probablemente todavía no como una sustancia sino por accidente. Algunos, suponiendo que hay un elemento único, dijeron que éste es infinito en tamaño: así el agua para Tales, el aire para Anaxímenes y Diógenes, lo intermedio para Anaximandro.

109 Arist., *Fís.* III 5, 205a: Ninguno de los físicos sostiene que lo uno e infinito es fuego o tierra, sino agua o aire o lo intermedio entre ellos.

110 Arist., *Del Cielo* III 5, 303b: Puesto que necesariamente los elementos son limitados, queda por examinar si serán más de uno. Algunos, en efecto, proponen uno solo, pero para unos es agua, para otros aire, para otros fuego, mientras otros dicen que es más sutil que el agua y más denso que el aire y que, por ser infinito, abarca todos los cielos.

---

la antigüedad del problema que crean y de su discusión) de *nueve pasajes en que Aristóteles habla de un principio o elemento intermedio entre dos elementos* (para «intermedio» usa expresiones como *metaxý*, textos núms. 102, 103 y 108, o como *méson*, textos núms. 104 y 109; o bien dice simplemente que se trata de algo más sutil que un elemento y más denso que otro como en los textos núms. 105-107 y 110). Y algunos helenistas modernos entienden que en esos nueve textos Aristóteles alude a Anaximandro (cf. Kahn, *Anaximander*, págs. 44-46).

111 ARIST., *Met.* I 8, 989a: Según esta razón, ninguno de los que hablan de aquellos elementos, excepto el fuego, ni los que proponen algo más denso que el aire y más sutil que el agua, habla correctamente.

112 ARIST., *Met.* I 7, 988a: Algunos hablan del principio como materia, ya sea que la conciban una o múltiple y que la consideren un cuerpo o algo incorpóreo. Así cuando Platón habla de lo Grande y lo Pequeño, los itálicos de lo infinito, Empédocles del fuego, tierra, agua y aire, Anaxágoras de la infinidad de homeomerías. Todos ellos han aludido a tal causa, y también los que proponen el aire, fuego o agua, o algo más denso que el fuego pero más sutil que el aire: de ese modo, en efecto, han dicho algunos que es el primer elemento.

113 ARIST., *De gen. y corr.* II 1, 328b: Algunos dicen que la materia sustrato de estos [cuerpos sensibles] es una, pensando que es aire o fuego o algo intermedio entre éstos.

114 ARIST., *De gen. y corr.* II 5, 332a: No es de uno solo de estos [cuatro elementos que se generan] todas las cosas, ni tampoco de algo aparte de ellos, como algo intermedio entre aire y agua [más denso que el aire y más sutil que el agua] o entre aire y fuego [más denso que el aire y más sutil que el fuego]..., que nunca puede existir solo, tal como algunos dicen de lo infinito y lo abarcante.

115 (12 A 16) ARIST., *Fís.* I 4, 187a: Los físicos hablan de dos modos. Por un lado, algunos piensan que el cuerpo substrato es uno, sea uno de los tres [elementos, a saber, aire, agua o fuego] o algo que sea más denso que el fuego y más sutil que el aire, en tanto las demás cosas se generan por condensación y rarefac-

ción, formando la multiplicidad... Por otro lado[46], algunos piensan que las contrariedades están en lo uno, a partir del cual se separan, como dicen Anaximandro y cuantos afirman que ⟨lo real⟩ es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras: pues ellos también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla.

116 SIMPL., *Fís.* 149, 5-25: Todos, en efecto, suponen que es algo corpóreo, pero mientras algunos dicen que es uno de los tres elementos, como Tales e Hipón el agua, Anaxímenes y Diógenes el aire, Heráclito e Hípaso el fuego (ya que nadie pensó en proponer a la tierra, en razón de la dificultad en alterarla)[47], otros han concebido, en cambio, algo distinto de esos tres, más denso que el fuego y más liviano que el aire, o, como dice en otras partes, más denso que el aire y más liviano que el agua. Y Alejandro piensa que Anaximandro concibió esta índole de cuerpo aparte de los elementos. Porfirio, no obstante, dado que Aristóteles contrapone los que no definen el cuerpo sustrato a los que conciben a este cuerpo sustrato como uno de los tres elementos o como otra cosa intermedia entre fuego y aire, afirma que Anaximandro habla del cuerpo sustrato como infinito pero sin definir su especie, como fuego, agua o aire; en cuanto a lo intermedio, Porfirio, como

[46] En vista de lo tratado en las notas 45 y 49, resulta importante advertir la claridad con que Aristóteles diferencia el modo en que dos grupos de pensadores (o pensadores agrupados por él en su esquema) hablan acerca de la generación de las cosas desde un cuerpo o cuerpos originarios: 1) algunos piensan que es por condensación y rarefacción; 2) otros juzgan que es por separación de los contrarios contenidos en ese sustrato originario.

[47] Simplicio, al comentar el texto núm. 115, se siente obligado a explicar por qué Aristóteles habla sólo de tres elementos y no de cuatro. Esta razón la da Aristóteles en *Met.* 989a (cf. texto núm. 474), y es posible que sirva de base a la que aquí da Simplicio.

también Nicolás de Damasco, lo atribuyen a Diógenes de Apolonia. Más natural me parece entender textualmente[48] no que el cuerpo es contrapuesto a los elementos y a lo intermedio, sino más bien distinguido entre los tres elementos. Dice Aristóteles, en efecto, «el cuerpo sustrato», «sea uno de los tres o algo que sea más denso que el fuego y más sutil que el aire»; y no obstante, igualmente respecto de las cosas dichas añade que las demás se engendran «por condensación y rarefacción»; aunque en cuanto a Anaximandro, como él dice, no piensa que se engendren así, sino por separación de lo infinito[49].

---

48 Como se echa de ver, lo que está en discusión en este comentario de Simplicio es (al menos para él y para Porfirio) lo que ha dicho «textualmente» Aristóteles, aunque nosotros hubiéramos preferido que se ocuparan de lo que «textualmente» haya dicho Anaximandro, ya que el libro de Aristóteles lo tenemos, y el de Anaximandro no. Sin duda, tampoco ellos lo tenían.

49 *De los nueve pasajes* en que Aristóteles alude a la tesis de que el sustrato primordial es algo «intermedio» entre dos elementos (ver nota 45), *en sólo uno Aristóteles menciona a Anaximandro* (texto núm. 115), y dentro del segundo grupo discriminado en dicho pasaje (ver nota 46); en el primer grupo incluye a los que piensan que el sustrato primordial es aire, agua o fuego, o bien algo intermedio. Cabe inferir, por ende, que *Aristóteles no pensó que Anaximandro hablara de algo «intermedio»*.

KAHN, *Anaximander*, pág. 45, se aferra al hecho de que en los textos núms. 107, 109, 110 y 114 se habla de «lo infinito», así como que en los núms. 110 y 114 se usa el verbo *periéchō*, «abarcar», un verbo muy «presocrático» y que, en el texto núm. 129, también a nosotros nos parece que puede haber empleado Anaximandro. Respecto del uso de la expresión «lo infinito» por Aristóteles, podría citarse una extensa lista de pasajes en que la emplea (no menos de 30 veces en el libro III de la *Física*; sólo una vez en conexión explícita con Anaximandro, texto núm. 129, dos con algo «intermedio», textos núms. 107 y 109, y por lo menos dos expresiones referidas a Anaxágoras) sin que nadie sostenga que alude a Anaximandro. Aquí bástenos con mencionar un pasaje

e) *La mezcla originaria, según Aristóteles y Teofrasto.*

117 (12 A 16) ARIST., *Fís.* I 4, 187a: Por otro lado, algunos piensan que las contrariedades están en lo uno,

---

de la *Metafísica* (texto núm. 112), donde dice que «los itálicos» toman como principio material *tò ápeiron*, y Anaxágoras *hē apeiría* («la infinitud») de homeomerías. Aristóteles suele «anaxagorizar» a otros pensadores, tal vez en particular a Anaximandro, lo cual es muy probable que acontezca en el núm. 114, donde se habla de «lo abarcante» (*tò periéchon*), expresión que no hallamos en ningún texto anterior a Anaxágoras (lo cual no significa que en el texto 114 o cualquier otro se atribuya a Anaxágoras el haber pensado en algo «intermedio»). Además, como dice Hölscher (*A. F.*, 37), «¿cómo podría ser descrito lo «abarcante» como algo intermedio?».

Entonces los helenistas se preguntan: ¿a quién alude Aristóteles cuando menciona —sin nombrar— a quienes sostienen que el principio es «intermedio» entre dos elementos? Kirk piensa que no se trata de una referencia de valor histórico, sino «con miras a la exhaustividad», «meramente para ejemplificar» (K-R, pág. 112, y «Some Problems in Anaximander», incluido en *SPP*, I, especialmente págs. 327-334). Claro que podría dar ejemplos mucho más curiosos; además, si se proponía dar todos los ejemplos posibles, podría hacer tal mención en la lista de elementos propuestos, según Aristóteles, por presocráticos (en *Met.* I 3-5), y ser «exhaustivo» en cuanto a los casos de situaciones «intermedias». Sin embargo, rara vez menciona más de dos elementos en esos casos, y cuando ejemplifica con tres, como en el texto núm. 114, habla de «algo intermedio entre aire y agua» o «entre aire y fuego», pero no entre agua y fuego. Que ese caso lo concebía, está a la vista en el texto número 116, «excepcionalmente y, sin duda, por error», según Kirk (*SPP*, I, pág. 327). Pero en *De gen. y corr.* II 4, 331b, vemos que no es excepcional, sino sólo más difícil porque, dice Aristóteles, deben cambiarse más cualidades para que el agua se cambie en fuego y viceversa.

Si la idea de «lo intermedio» puede corresponder a Diógenes de Apolonia, como afirma una y otra vez Nicolás de Damasco, es algo que se examinará en el capítulo respec-

a partir del cual se separan, como dicen Anaximandro y cuantos afirman que [lo real] es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras: pues ellos también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla[50].

118 (12 A 9 a) SIMPL., *Fís.* 154, 14-23: Y Teofrasto, conectando a Anaxágoras con Anaximandro, explica lo dicho por Anaxágoras de modo tal como si éste quisiera decir que el sustrato es una naturaleza única. Y escribe en la *Historia de los Físicos* así: «si se lo concibe de ese modo parecería que piensa que los princi-

---

tivo. Pero conviene notar que quien propusiera un proceso de condensación y rarefacción a partir de un elemento, por ej. del aire en agua o del aire en fuego, de hecho tal propuesta (hecha por él o atribuida a él por Aristóteles) incluiría forzosamente el pasaje por situaciones intermedias, lo que no implica, naturalmente, convertir a alguno de esos momentos intermedios en «elemento» y «principio» (conceptos aristotélicos de todos modos, como hemos visto).

Lo que aquí interesa es que Aristóteles no atribuye a Anaximandro lo Infinito como principio «intermedio» entre dos elementos, y *tampoco lo hace Teofrasto, quien introduce a Anaximandro en la lista de Met. I, 3, de la cual había sido omitido.*

50 Ya en nota 43 hemos aludido a una posible concepción de contrarios en lo Infinito de Anaximandro, y remitido su tratamiento a nota 57. Aquí diremos que, aun cuando el texto de Aristóteles, a primera vista, reúna a Anaximandro con Empédocles y Anaxágoras en la tesis de una unidad primigenia de la cual se separan las cosas formando el mundo, esto tal vez valga para Empédocles —en forma alternada— y Anaxágoras, cosa que será examinada en los capítulos respectivos del segundo volumen. No así para Anaximandro: dicha tesis, con el agregado de la idea de «mezcla», implica una «anaxagorización» de Anaximandro. Que lo real es uno y múltiple, en cambio, vale también muy probablemente para éste, pero con el carácter de simultaneidad: ya hemos dicho (nota 41) que *la multiplicidad de cosas no entra ni sale de lo uno,* de modo tal que puede decirse que lo Infinito es a la vez «uno» (como todo) y «múltiple» (sus partes).

pios materiales son infinitos, mientras la causa del movimiento y de la generación es única, como se ha dicho. Pero si se supone que la mezcla de todas las cosas es una naturaleza única e indefinida en cuanto a tamaño y figura[51], como parecería que se quiere decir, viene a declarar que los principios son dos: la naturaleza de lo infinito y el intelecto, de modo que, en cuanto a los elementos corpóreos, parece proceder en todo de manera similar a Anaximandro»[52].

---

51 Teofrasto habla hasta aquí sólo de Anaxágoras; si es o no correcta su afirmación, será examinado en su oportunidad.

52 Ahora Teofrasto compara a Anaxágoras con Anaximandro: aquél se diferencia de éste en cuanto habla del «intelecto» como causa o principio distinto de «lo infinito», pero en cuanto a éste, se asemejan. Ciertamente, estamos seguros de que es anacrónico, en cualquiera de los dos casos, hablar de «elementos corpóreos», pero esta expresión peripatética podría tener apoyo en expresiones de ambos, aunque con rasgos distintos.

Ya hemos visto que lo *ápeiron*, que en el texto homérico núm. 95 significa «incontable», puede ser a la vez «uno» (en cuanto al Todo) y «múltiple» (en lo que hace a sus partes; nota 50). Pero «múltiple» no implica «infinito» (ver nota 40). Considerar que el *ápeiron* es «infinito» en el sentido de que es o contiene muchas cosas (no ya «elementos») es una «anaxagorización» típica de los procedimientos simplificadores de Aristóteles y Teofrasto. En ellos incurre CHERNISS, *ACPP*, pág. 377, cuando sugiere que el plural genérico «de los cuales» (que nosotros preferimos traducir «de donde»; cf. texto 128 y nota 58) puede implicar, *como en Anaxágoras*, que *ápeiron* consista en una «multitud ilimitada». Claro que esto es sólo sugerido, pero luego (página 378) le parece «satisfactorio» y lo defiende. Incluso en el texto núm. 95 «el pueblo incontable» que llora en Troya la muerte de Héctor no es, naturalmente, una «multitud ilimitada». Más bien es una alusión poética (y por Teofrasto sabemos, texto núm. 128, que Anaximandro empleaba términos que resultaban «más bien poéticos» al mismísimo Teofrasto) a la extraordinaria cantidad de gente reunida y llorando. Insistimos, por consiguiente, en hacer de *tò ápeiron*, aun accediendo a traducirlo «lo Infinito», un Todo insondable, de profundidades de misterio como sugiere el

119 SIMPL., *Fís.* 27, 9-23: Dice en efecto Anaxágoras que «en todo hay parte de todo» y que «cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más poseía». Y en esto Teofrasto dice que Anaxágoras habla similarmente a Anaximandro. Pues aquél[53] dice que, en la disgregación de lo infinito, las cosas del mismo género convergen, de modo que, si en el todo era oro, llega a ser oro, y si tierra, tierra, y de modo parecido con cada una de las otras cosas, de manera que nada nace si no existía antes. Además Anaxágoras añade el intelecto como causa del movimiento, por el cual se disgregan los mundos y se genera la naturaleza de las otras cosas. «Y así», dice Teofrasto, «Anaxágoras parece concebir infinitos principios materiales, pero una sola causa del movimiento y de la generación, el intelecto; mas si se considera la mezcla de todas las cosas como si fuera una naturaleza indefinida en cuanto a tamaño y figura, sucede que afirma dos principios: la naturaleza infinita y el intelecto. De manera que, en cuanto a los elementos corpóreos, parece proceder de modo similar a Anaximandro».

120 ARIST., *Met.* XII 2, 1069*b*: No sólo por accidente puede haber generación a partir del no-ser, sino que también todo puede generarse a partir del ser, aunque

---

firmamento; nos negamos, en cambio, a aplicar a la multiplicidad de «cosas» (para decirlo con la palabra vaga con la que, al fin y al cabo, parece expresarlo Anaximandro) —contenidas en «lo Infinito»— la condición de numéricamente infinitas.

[53] Lo que, según Teofrasto, «aquél dice» corresponde sin duda a Anaxágoras. Por esa razón hemos invertido, en la frase anterior, el orden en que figuran los nombres de Anaxágoras y Anaximandro.

MCDIARMID, *TonPC*, pág. 100, n. 63, dice respecto del pronombre *ekeînos*, «aquél»: «No sólo el uso normal del griego requiere que esta palabra se refiera al primero de los

de un ser en potencia y de un no-ser en acto: y esto es lo Uno de Anaxágoras. En efecto, mejor que decir «todas las cosas [estaban] juntas» —y que la mezcla de Empédocles y de Anaximandro, y que como dice Demócrito— sería decir «todas las cosas estaban juntas en potencia, pero no en acto»[54].

---

dos nombres mencionados, esto es, a Anaximandro; sino que, a menos que *ekeînos* sea Anaximandro, la comparación con Anaxágoras pierde sustento; y la referencia a Anaxágoras, por su nombre, en la afirmación siguiente no sería necesaria si no debiera indicar un cambio de sujeto». Pero fuera de la norma gramatical, no se advierten las razones de McDiarmid, ya que el final de la cita muestra, como en el texto núm. 118, que Teofrasto encuentra una similitud entre Anaximandro y Anaxágoras respecto de la «mezcla» de «infinitos elementos corpóreos». Y la referencia a Anaxágoras que, según McDiarmid, perdería sentido si no indicara un cambio de sujeto («Además Anaxágoras añade el intelecto, etc.»), lo que indica es el punto en que Teofrasto encuentra la diferencia con Anaximandro: la adición del intelecto.

Respecto de la parte gramatical leemos en la *Ausführliche Grammatik* II de R. Kühner-B.Gerth (4.ª ed., 1955, vol. I, págs. 641 sigs.) que, en general, *ekeînos* «designa un objeto que no está en el ámbito del que habla, y lo que vale en cuanto al espacio, vale en cuanto al tiempo». Análogamente, D. Lanza, *Anassagora*, Florencia, 1963, pág. 48, menciona ejemplos en que *ekeînos* alude al último personaje citado: Isócrates, XIII 9; Platón, *Ap.* 18d-e y *Fedro* 233e, en los cuales *ekeînos* apunta «a personajes distintos de aquellos a los cuales se dirige el discurso, de ahí que indique una lejanía lógica; así como en *Met.* 1053b tiene valor cronológico». Por citar un solo caso, el de *Ap.* 18d-e, el pronombre allí no se refiere a los acusadores *recientes*, que han sido mencionados *en primer lugar*, sino a los aludidos *en segundo lugar*, que son quienes «hace tiempo» lo han acusado.

54 Este texto núm. 120, uno de los únicos cuatro pasajes en que Aristóteles menciona a Anaximandro (los otros son los textos núms. 115, 129 y 156), lo «mezcla» nuevamente (como en el núm. 115) con Empédocles y Anaxágoras y con el concepto de «mezcla».

f) *Lo Infinito y el movimiento.*

121 (12 A 9) SIMPL., *Fís.* 24, 23-25: [Anaximandro] piensa que la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno. Por eso Aristóteles lo conecta con Anaxágoras.

122 (12 A 12) HERMIAS, 10: Anaximandro, conciudadano de [Tales], dice que el principio, más antiguo que lo húmedo, es el movimiento eterno, y que por éste unas cosas se generan y otras se destruyen.

123 SIMPL., *Fís.* 41, 17-19: El milesio Anaximandro, hijo de Praxíades, propuso como principio una cierta naturaleza distinta de los cuatro elementos, el movimiento eterno de la cual era, decía, la causa de la generación de los cielos [55].

Adoptamos la puntuación de Ross, ya que de otro modo el resultado sería insólito: «como dice Demócrito, todas las cosas estaban juntas en potencia, pero no en acto». Aquí el concepto de «mezcla» parecería no afectar a Anaxágoras, pero la frase citada (fr. 1) de algún modo la supone, y en la mirada retrospectiva del fr. 4 reaparece con el calificativo de «mezcla de todas las cosas» (*sýmmixis pántōn chrēmátōn*).

55 El «movimiento eterno» tiene en estos textos todas las características de una formulación abstracta mediante la cual los doxógrafos se refieren a los procesos concretos que se producen en lo Infinito (o que produce lo Infinito, como Todo), como son la generación y la destrucción, o la lucha y arreglo de cuentas entre contrarios.

Tanto «movimiento» (*kínesis*) como «eterno» (*aídios*) son vocablos ajenos al mundo de los presocráticos; de los milesios, al menos.

g) *Lo Infinito y los contrarios.*

124 (12 A 16) ARIST., *Fís.* I 4, 187a: Algunos piensan que las contrariedades están en lo uno, a partir del cual se separan[56].

125 SIMPL., *Fís.* 149, 23-25: Las demás se engendran «por condensación y rarefacción»; aunque en cuanto a Anaximandro, como él [Aristóteles] dice, no piensa que se engendren así, sino por separación de lo infinito.

126 SIMPL., *Fís.* 150, 20-25: No explica las generaciones por alteración del sustrato, sino por separación. En efecto, las contrariedades están contenidas en el sustrato, que es un cuerpo infinito, y se separan, dice Anaximandro, el primero que llamó «principio» al sustrato. Ahora bien, contrariedades son: caliente, frío, seco, húmedo, etc.[57].

---

[56] Esto, que es atribuido a Anaximandro (ver texto 115), es un caso típico de «anaxagorización» por parte de Aristóteles. En efecto, en el fr. 12 de Anaxágoras se afirma que «se separa lo raro de lo denso, lo caliente de lo frío, etc.», y no es cuestión de separarse sólo un contrario del otro, sino que se separan de la mezcla primigenia (fr. 4). En tal sentido, la distinción que hacen KIRK, K-R, págs. 120-130, KAHN, *Anaximander*, págs. 19-20 y 40-41, y LANZA, *Anassagora*, página 195, entre otros, entre el verbo *apokrínesthai* y *ekkrínesthai* parece irrelevante, y los ejemplos que se pueden hallar no acreditan una distinción importante.

[57] Anteriormente a Heráclito (fr. 126) no hallamos testimonios de oposición de cualidades, como caliente, frío, seco y húmedo. Pero sin duda hallamos oposiciones de «cosas» que, vistas desde una perspectiva posterior, puede decirse que tienen cualidades. Probablemente ése sea el caso de Anaximandro. W. BRÖCKER, «Heraklit zitiert Anaximander», *Hermes* 84 (1956), 382-384, sugiere que el fr. 126 de Heráclito («las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece», ver texto 634 y nota respectiva), que «no suena en absoluto a heraclíteo», es una cita textual de Anaximandro, que debe ser intercalada en el texto

127 (12 A 1) D. L., I 1: Las partes se transforman, pero el Todo no se transforma.

128 (12 A 9) SIMPL., *Fís.* 24, 13-25: Entre los que dicen que [el principio y elemento] es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxíades, que fue sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de todas las cosas es «lo Infinito», y fue el primero que introdujo este nombre de «principio». Afirma que éste no es agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino una naturaleza distinta e infinita, a partir de la cual se generan los cielos y los mundos ⟨contenidos⟩ en éstos. Ahora bien, a partir de

de Teofrasto-Simplicio núm. 128, en lugar de la discutida frase «a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción». Y en su apoyo utiliza la última frase del texto que estamos comentando, «contrariedades son: caliente, frío, seco, húmedo, etc.», como si fuera una paráfrasis de Teofrasto de aquella cita (el «etc.», que molesta a semejante hipótesis —ya que el texto heracliteano menciona dos parejas, sin sugerir otras—, es considerado por Bröcker, «sin duda, un añadido de Teofrasto»). KAHN, *Anaximander*, págs. 182 y sigs., especialmente pág. 196, comparte la tesis en cuanto al sentido conceptual, pero no en lo que concierne a la literalidad de la presunta cita. G. E. R. LLOYD, «Hot and cold, dry and wet in Greek Philosophy», en *JHS* 84 (1964), especialmente págs. 96-100, admite que las palabras «pagan la culpa unas a otras, etc.» implican una lucha o una oposición de contrarios, pero no de cualidades; y sugiere (como también, en otro sentido, HÖLSCHER, en *A. F.*, págs. 18-25) que Anaximandro tiende a inscribirse en una línea cosmogónica como la que, más tarde, tentativamente sigue Parménides en el «discurso de la opinión» (donde se habla del «fuego de la llama» como *opuesto* a la «noche oscura»). Esta idea nos parece más plausible, aun cuando no creamos —porque no hay testimonio que lo acredite— que Anaximandro haya adoptado figuras míticas de las cosmogonías tradicionales, y pensamos que ha buscado más explicaciones que permitieran una construcción cosmológica comprensible.

donde[58] hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; «en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de

---

58 Las palabras que siguen hasta el vocablo «tiempo», tras el cual viene el comentario de Teofrasto sobre el tono poético del lenguaje de Anaximandro, son consideradas textuales por DK, junto con las primeras «...principio... de todas las cosas es lo Infinito» (12 B 1). No obstante, se discute dónde comienza la cita textual. Por lo demás, las expresiones que traducimos «a partir de donde» y «hacia allí» literalmente deberían vertirse «a partir de las cuales» y «hacia las mismas», es decir, en plural, lo cual ha inducido a veces a pensar que no se refieren a «lo Infinito», que es mencionado en singular. Nosotros hemos entrecomillado lo que consideramos textual. El fraseo peripatético que lo precede es aplicado por Aristóteles a Tales, Anaxímenes, etc. (en *Met.* I 3), con significativa omisión de Anaximandro, por lo cual nos parece un exceso de Teofrasto aplicarlo a éste y que, para colmo, se lo tome como textual. La frase que hemos entrecomillado aparece ligada, al menos por Teofrasto, a la anterior, y parece implicar una lucha entre opuestos pero también una legalidad que impone justicia.

Respecto del plural «a partir de las cuales» (o «de las cosas») y «hacia las mismas», existen cuando menos tres interpretaciones: 1) «el plural es genérico» (K-R, pág. 118); 2) el plural vale como plural, y se refiere a los «elementos» que son mencionados por Simplicio poco después de la cita de los «términos poéticos» que emplea Anaximandro (KAHN, *Anaximander*, págs. 166 sigs.); 3) el plural vale como plural, pero se refiere al Infinito, «que no es una entidad singular sino una magnitud» (CHERNISS, *ACPP*, pág. 377; ver nuestra nota 52). Aunque por motivos ya aducidos en notas anteriores nosotros preferimos la posición 1, dicha polémica pierde mucho su importancia en cuanto hay actualmente casi unanimidad en considerar la frase como una inserción peripatética. En general, empero, se estima que «según la necesidad» ha de pertenecer a la cita textual, por ser *chreŏn* un término arcaico. Nosotros no la incluimos en ella, sin embargo, dado que, en el texto que tenemos de Simplicio, forma parte de la frase tenida por apócrifa; y al no poder saber con certeza cuál era el texto originario no sabemos tampoco cuál sería el presunto papel de «según la necesidad». BRÖCKER (*art. cit.*, pág. 384) «reconstruye» la frase en base al

la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo»[59], hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos. Es evidente, entonces, que, tras haber observado la transformación de los cuatro elementos unos en otros, no considera que uno de ellos fuera el sustrato, sino otra cosa aparte de ellos; pero él piensa

fr. 126 de Heráclito, al fin del cual cabe bien «según la necesidad», pero ya hemos visto en nota 57 (cf. nota 54 a «Heráclito») la debilidad de su tesis. Quizá sería más apropiada la frase que entrecomillamos en texto núm. 129 (abarca a todas las cosas y a todas gobierna) para la sustitución, ya que hemos indicado que la cita de Anaximandro implica una legalidad que hace justicia, y esto conviene a la idea de «gobierno». Pero también tiene que incluir una referencia a la oposición entre contrarios, o, en fin, al tipo de comportamiento de las «cosas» que conduce a que paguen «la culpa unas a otras».

59 No es el tiempo quien ordena, sino que «la reparación de la injusticia» tiene lugar de acuerdo con la forma en que está ordenado el tiempo. Por ello lo primero que sugiere la cita que hace Teofrasto es la alusión al día y a la noche, al verano y al invierno, aunque la situación puede implicar muchas más «cosas», y además llevar una oposición como, por ejemplo, entre «luz» y «tinieblas» a una dimensión humana y no sólo cosmológica.

Sobre lo relativo al «tiempo», ver textos núms. 134-140 y notas 64 y 66. El hecho de que Simplicio —¿o Teofrasto?— interprete la frase como referida «poéticamente» a la «transformación de los cuatro elementos unos en otros», no significa que debamos acogernos a la misma, cambiando sólo, con KAHN, *Anaximander*, págs. 178 sigs., la inequívocamente peripatética expresión «los cuatro elementos» por parejas varias de contrarios, como «frío y calor, humedad y sequía, oscuridad y luz», etc. En nota 57 nos hemos manifestado más propensos a ver oposiciones entre «cosas» más concretas como «llama» y «noche». En cualquier caso, el temor jurídico de la legalidad propuesta es innegable —lo cual es violentado por la reformulación peripatética— y lo mismo la referencia al tiempo. Como se suele decir, un contrario prevalece un período de tiempo, y como expiación debe ceder su lugar al opuesto, lo que, en la frase precedente, ha

que la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno. Por eso Aristóteles lo conecta con Anaxágoras [60].

h) *Lo Infinito como divino e inmortal.*

129 (12 A 15) ARIST., *Fís.* III 4, 203b: Cualquier cosa es un principio o procede de un principio. Ahora bien, de lo infinito no hay principio, ya que [ése] sería un límite. Además, como principio, es inengendrado e indestructible, pues lo engendrado alcanza necesariamente un fin, y hay un término para toda destrucción. Por eso, según afirmamos, no hay principio de él, sino que él parece serlo de lo demás, y «abarca a todas las cosas y a todas gobierna», como dicen aquellos que no admiten, junto a lo Infinito, otras causas, tales como el Intelecto y la Amistad. Y esto es «lo divino», pues «es

---

sido interpretado por Teofrasto como el nacimiento de uno y la muerte del otro a partir y hacia lo Infinito.

60 Aristóteles conecta a Anaximandro con Anaxágoras en cuanto le atribuye la separación de los contrarios a partir de lo Infinito, lo cual lo hemos considerado como una «anaxagorización».

R. MONDOLFO, «Eraclito e Anassimandro», en *Studi e Ricerche di Storia della Filosofia*, Turín, 1959, hace notar que el texto que estamos comentando dice expresamente que el elemento del cual los opuestos se generan es lo Infinito y procede no por vía de la alteración sino de la separación recíproca debida al movimiento, y que la generación se cumple simultáneamente a través de ambos componentes de toda pareja de opuestos. Esta interpretación crearía dificultades a la de Kahn y Bröcker, entre otros. Pero por nuestra parte consideramos que todo eso es una reformulación aristotélica en términos de Anaxágoras (cf. texto 124 y nota 56), y que no hay cuestión de separación de contrarios en Anaximandro —y menos a partir de lo Infinito, hacia afuera— sino de lucha, predominio temporario y expiación de su falta.

inmortal e imperecedero», como dicen Anaximandro y la mayoría de los físicos[61].

130 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 1: [De este principio dijo que] es «eterno» y «que nunca envejece» y «abarca» a todos los mundos.

131 HOMERO, *Il.* XII 322-324: Oh, amigo, si escapando de esta guerra pudiéramos vivir siempre como el que es inmortal y que nunca envejece, no combatiría yo entre los primeros.

132 HOMERO, *Od.* V 135-136: (Dice Calipso acerca de Ulises): Y le dije que lo haría inmortal y sin envejecer nunca por todos sus días[62].

---

61 En este pasaje, aunque pleno de términos aristotélicos en su argumentación, encontramos algunas frases que son atribuidas a Anaximandro, y que nos enfrentan con el carácter *divino* de lo Infinito, omniabarcante y gobernante de las «cosas» que contiene.

C. J. CLASSEN, «Anaximander», *Hermes* 90 (1962), 168-169, declara que, de acuerdo con el texto 128, «según Anaximandro, el equilibrio de los contrarios no depende de un poder más alto, sino que es garantizado por sí mismo en el orden del tiempo», de lo cual infiere que no se puede atribuir a lo Infinito de Anaximandro un «gobernar». Lo que pasa es que para Classen «el *ápeiron* de Anaximandro debe ser entendido ante todo espacialmente» (pág. 167), y siendo así le corresponde «abarcar» todo, mas no «gobernar». Pero el hecho de que el *ápeiron* pueda ser considerado espacial no significa que sea *sólo* espacial o *ante todo* espacial. Lo que está en juego aquí no es «un» dios sino «lo divino» (como dicen, según los que hablan de lo Infinito, pero sin añadir Intelecto, como Anaxágoras, o Amistad, como Empédocles, si bien Empédocles parece ser traído a cuento sólo con miras a señalar una diferencia en este trío que hemos visto suele ser artificialmente reunido). Por consiguiente, no es un «poder más alto», al menos más alto que el *ápeiron*, sino el *ápeiron* quien gobierna, lo cual no puede ser entendido como una acción personificadora, sino significativa de que todo tiene sentido.

62 «Inmortal y que nunca envejece» es una expresión de la poesía épica jonia para designar atributos divinos.

133 (12 A 17) AECIO, I 7, 12: Anaximandro declaró que los cielos infinitos son divinos[63].

i) *El ordenamiento del tiempo.*

134 (12 A 9) SIMPL., *Fís.* 24, 18-20: Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo.

135 HOMERO, *Il.* I 69-70: Calcante, hijo de Téstor, el mejor de los augures, conocedor de las cosas que pasan, las que pasarán y las que pasaron.

136 HES., *Teog.* 38: [Las Musas] dirán las cosas que pasan, las que pasarán y las que pasaron.

137 (SOLÓN, fr. 3, 16 D.). Con el tiempo a todas partes llegará la reparación.

138 (SOLÓN, fr. 24, 3-5 D.). En el tribunal del tiempo testimoniará estas cosas la gran madre de las deidades olímpicas, la mejor, la negra Tierra[64].

Cf. los textos 131 y 132: *athánatos kaì agḗrōs* (o en neutro: *athánaton kaì agḗrōn*). En el texto 129 encontramos la primera de ambas palabras, *athánaton*, en neutro, junto a otra más tardía, *anólethron*, «imperecedero»; a su vez, junto a un vocablo también más tardío, *aídion*, «eterno», leemos en el texto núm. 130 *agḗrōn*, en neutro. Esto nos sugiere que la frase original de Anaximandro era *athánaton kaì agḗrōn*, «inmortal y que nunca envejece», como atributos de «lo divino», lo Infinito.

63 La expresión «los cielos infinitos son divinos» constituye una distorsión manifiesta del pensamiento expresado por Aristóteles.

64 No hay necesidad de ver aquí una personificación del tiempo para darle el justo sentido al texto de Solón, que es el mismo del texto núm. 137.

139 (7 A 1) D. L., I 119: De (Ferécides) de Siro se ha conservado un libro que escribió y que comienza así: «Zeus, Tiempo y Tierra existieron siempre»[65].

W. Jaeger, *Paideia,* I, págs. 180-182, interpreta la frase del texto núm. 128 que hemos traducido «de acuerdo con el ordenamiento del tiempo» en comparación con un pleito ante un juez «que fija la pena» (para lo cual puede usarse el verbo *táttein,* correspondiente al sustantivo *táxis,* «orden» u «ordenamiento»). Dice Jaeger que el juez es el tiempo: «cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco». F. Dirlmeier, «Der Satz des Anaximandros», *RhM* 87 (1938), 376-382, y «Nochmals Anaximandros von Milet», *Hermes* 75 (1940), 329, advierte que la única base que tiene Jaeger para dar al vocablo *táxis* —y a todo el fragmento de Anaximandro— carácter judicial es un yambo de Solón, de donde extraemos los versos que figuran como nuestro texto núm. 138, en el que aparecen las palabras *en díkēi chrónou* («en la corte del tiempo», traduce Kirk, K-R, pág. 120). Dirlmeier interpreta que el peso mayor en el texto de Solón recae sobre *Díke,* la divinidad de la justicia, de la cual el tiempo es sólo auxiliar y aliado. Para eso, propone enmendar el texto, de modo que diga *en Díkes thrónoi* («en el trono de la justicia»). Ello resulta forzado. Solón pretende decir, en este yambo, lo mismo que en el texto anterior (núm. 137): con el tiempo se hará justicia, con el tiempo (núm. 138) se me hará justicia. No hay necesidad de personificar al Tiempo ni convertirlo en juez para dar sentido a estos textos y al de Anaximandro; de cualquier modo, el tono jurídico de este último es innegable.

65 La cosmogonía de Ferécides, aun conservando un ropaje mítico, supone no sólo un avance sobre Hesíodo sino un conocimiento de Anaximandro.

Cf. texto núm. 139 y notas 4 y 31. Con una leve modificación, el mítico Cronos —padre de Zeus— se convierte en *Chronos,* «tiempo». Pero esta personificación del tiempo no juega un papel significativo en la cosmogonía de Ferécides, y en todo caso no puede ser nunca un antecedente sino un derivado de Anaximandro.

140 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 1: [Anaximandro] habla del tiempo como si delimitara la generación, la existencia y la destrucción[66].

j) *Multiplicidad de cielos y mundos.*

141 SIMPL., *Fís.* 41, 17-19: Una naturaleza infinita distinta de los cuatro elementos, el movimiento eterno de la cual, decía, era la causa de la generación de los cielos.

142 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 1: Una cierta naturaleza de lo infinito, a partir de la cual se generan los cielos y el mundo ⟨contenido⟩ en ellos.

143 (12 A 9) SIMPL., *Fís.* 24, 17-18: Una naturaleza distinta e infinita, a partir de la cual se generan los cielos y los mundos ⟨contenidos⟩ en éstos.

144 (12 A 18) AECIO, II 15, 6: Anaximandro, Metrodoro de Quíos y Crates dicen que arriba de todo está apostado el sol, tras él la luna y bajo ellos las estrellas fijas y los planetas.

145 (12 A 18) AECIO, II 16, 5: Anaximandro dice que los astros son movidos por los círculos y las esferas en las cuales se encuentra cada astro.

146 ARIST., *Del Cielo* II 6, 288a: Tenemos ahora que mostrar que el movimiento de los cielos es regular y no irregular. Esto se aplica sólo al primer cielo y al

---

[66] Aunque con lenguaje anacrónico, esta dexografía reproduce mejor el sentido de la frase de Anaximandro sobre el tiempo.

primer movimiento, porque los [cielos] inferiores exhiben una variedad de movimientos[67].

147 Arist., *Del Cielo* III 2, 300b: Hallamos la misma dificultad cuando leemos, en el *Timeo,* que antes de que se generara el cosmos, los elementos se movían desordenadamente. Su movimiento tiene que haberse debido a una fuerza compulsiva o a la naturaleza. Y si su movimiento era natural, la consideración del

67 Probablemente Anaximandro ha hecho el primer intento serio de una descripción del orden cósmico, incluido el firmamento, y también de la formación del mismo (esto es, una descripción cosmogónica, aunque carente de las figuras mitológicas de Hesíodo). Pero la presentación que de ella ha ofrecido Teofrasto —o el resumen que de tal presentación recogieron los doxógrafos— se ha prestado a un encasillamiento de Anaximandro como sostenedor de la tesis de múltiples cielos y mundos.

Ya Platón —*Timeo* 31a— se formula la pregunta de si hay un único «cielo» o múltiples, y se inclina por la primera alternativa. En él, como a menudo en Aristóteles, «cielo» y «universo» se identifican. Pero como en *Del Cielo* Aristóteles distingue por lo menos tres acepciones del vocablo «cielo» (I 9, 278b: 1) la de «primer cielo»; 2) la que corresponde a los lugares en que se mueven la luna, el sol y los astros; 3) el universo), podemos seguir su diferencia entre un «primer cielo» (= «la esfera de las estrellas fijas»: Heath, *Aristarchus,* pág. 221) y los «cielos inferiores», en los que se ubican el sol, la luna y «algunos astros». Anaximandro probablemente ha descrito un ordenamiento cósmico tentativo del sol, la luna, las estrellas fijas y las errantes o planetas (cf. texto núm. 144). Teofrasto, quien también ha hablado de un «primer cielo» (*Metafísica* 6a) y de *kósmos* en sentido de «ordenamiento cósmico» (*ídem* 11a y tal vez 7a; cf. texto núm. 822 y nota respectiva), tal vez ha aludido a la descripción de Anaximandro en términos peripatéticos, hablando de «cielos» y de «cosmos», facilitando así la tarea doxográfica de averiguar si, por ej., Anaximandro hablaba de uno o muchos «cielos» y «mundos».

mismo muestra que ya había un ordenamiento cósmico[68].

148 (12 A 10) PS. PLUT., 2: Anaximandro... dice que lo infinito es la causa de la generación y destrucción de todo, a partir de lo cual —dice —se segregan los cielos y en general todos los mundos, que son infinitos. Declara que su destrucción y, mucho antes, su nacimiento se producen por el movimiento cíclico de su eternidad infinita... Dice también que, en la generación de este cosmos, lo que de lo eterno es capaz de generar lo caliente y lo frío fue segregado, y que, a raíz de ello, una esfera de llamas surgió en torno al aire que circunda a la tierra, tal como una corteza [rodea] al árbol; al romperse la [esfera] y quedar encerradas [sus llamas] en algunos círculos, se originaron el sol, la luna y los astros[69].

149 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 4: los astros se generan como un círculo de fuego, separándose del fuego del mundo, circundado cada uno por aire.

IX. ASTRONOMÍA.

a) *Horarios, solsticios y equinoccios; el Zodíaco.*

150 (2 A 1) D. L., II 1: Fue el primero que inventó el gnomon y lo puso para indicar la sombra en Lacede-

---

[68] Traducimos *kósmos* la segunda vez por «ordenamiento cósmico» para que resulte comprensible el texto, y la primera, por «cosmos» en sentido de «universo». Ver nota anterior sobre lo mismo.

[69] Es posible que este texto, aunque se halle en su mayor parte reformulado en términos peripatéticos, exprese un intento cosmogónico de Anaximandro. La expresión «capaz de generar» (*gónimon*, cf. HÖLSCHER, *A. F.*, págs. 20-22), así como la comparación con la «corteza» que rodea «al árbol», referida a «una esfera de llamas», sugieren un intento arcaico de explicar la formación del universo, y pueden corresponder a Anaximandro.

monia... para señalar solsticios y equinoccios; y también construyó relojes[70].

---

[70] Según Heródoto, II 109, los griegos aprendieron en Babilonia e introdujeron en Grecia el gnomon y el reloj del sol, así como la división del día en doce partes. Dado que en Homero ya hallamos divisiones del día en seis partes (tres mientras hay sol, tres de noche), es posible que ya en tiempos de Anaximandro se haya hecho tal avance o un paso de transición.

Dicks, *Solstices*, págs. 29-30, discute la afirmación de Heródoto. Según él, «tal división no llegó a usarse en Grecia, incluso en escritos científicos, hasta fines del siglo iv; por el contrario, el momento del día era indicado a grandes rasgos mediante frases tales como *prōías*... y *perì plēthousan agorēn* o *prìn agorēn lythênai*... De hecho, el gnomon no fue usado para dar la hora (excepto tal vez al mediodía) hasta el período helenístico». (*prōías* indica, como la expresión que le sigue, «de mañana», aunque la segunda tenga como referencia el momento en que el mercado está en pleno movimiento, así como la tercera indica que es «antes de que cierre el mercado», es decir, ya en el mediodía.) Pero la afirmación de Dicks resulta excesiva: Heródoto no escribió a fines del siglo iv a. C. sino a mediados del v (o sea, un siglo y medio antes) y menciona *algo que existe en Grecia*. Podemos dudar si es correcta la afirmación acerca de su procedencia, pero no de que los haya visto Heródoto en Grecia. Y si el gnomon no era usado para dar la hora, no se sabe cómo Heródoto imaginaba que podía hacerlo. Ya en Homero hallamos discernidas tres partes en el día: la mañana temprana o aurora (*ēōs*), el mediodía (*méson êmar*) y la tarde (*deílē*). Cf. *Il.* XXI 111 y *Od.* VII 288. También se habla de tres partes de la noche, mensurables al parecer por el recorrido de los astros; cf. *Il.* X 251-253 y *Od.* XII 312. Estas divisiones habrán sido efectuadas en base a la observación de la trayectoria del sol, de día, y de los astros, de noche. En todo caso, parecen anteriores a las expresiones que menciona Dicks, que han de derivar de las otras, ya que, antes de que hubiera instrumentos precisos para medir el tiempo, el hombre realizaba sus actividades según sus necesidades, sí, pero también según la luz que hubiera (como sigue haciéndolo en parte aún hoy). Los vocablos empleados en los textos núms. 150 y 151 para «relojes» implican, según Kirk, que «el terreno cercano al gnomon esta-

151 (12 A 2) *Suda*: Fue el primero que descubrió el equinoccio, los solsticios y los relojes[71].

152 (12 A 5) PLINIO, *Hist. Natur.* II 31: Haber comprendido la oblicuidad [del Zodíaco] —lo cual signifi-

---

ba calibrado de modo de dar la hora del día, así como la posición del sol y la eclíptica y de este modo la estación del año» (K-R, págs. 102-103). Dicks, *art. cit.*, exige más: «que el gnomon esté colocado de modo que su eje sea paralelo al eje de la tierra, etc.». De otro modo, dice Dicks, las «observaciones de la sombra de un gnomon sólo pueden dar a grandes rasgos la indicación de la hora», cosa que, en el caso de la hora, que estamos viendo, Dicks supone que sólo puede esperarse que se produzca al mediodía; esto es, añadimos nosotros, que sirviera menos de lo que le servía al hombre homérico su propia observación del sol. Nosotros no pretendemos que la sombra del gnomon haya marcado con exactitud cronométrica las 24 horas del día, pero pensamos que gente como Tales y Anaximandro, que miraban al cielo buscando un orden y tratando de medir lo terreno, bien pueden haber dividido el día de acuerdo con la trayectoria del sol (y de los astros), y haber usado el gnomon para medir *«a grandes rasgos»* las correspondencias de los momentos de la trayectoria diurna del sol con los de la vida humana.

71 Si ya Hesíodo sabía algo acerca de solsticios y de estaciones, cabe suponer que los que se han ganado la fama de mirar el cielo en busca de leyes y medidas —considerémoslos hoy astrónomos científicos o no—, como es el caso de Anaximandro, pueden haber buscado formas más precisas para tales mediciones.

El gnomon, decía DICKS, *Solstices*, pág. 29, puede dar a grandes rasgos la indicación de la hora: «al mediodía (la sombra más corta del día)» y análogamente con «los solsticios (sombras más larga y más corta del año, al mediodía)». Por eso arremete contra la credibilidad que KAHN, *Anaximander*, págs. 72-115, presta a las doxografías. En particular, lo referente a los equinoccios: un solsticio «requiere sólo simple observación y un horizonte claro con marcas reconocibles por las cuales se indique la posición del sol al salir o al ponerse; *no implica teoría astronómica de ninguna in-*

ca haber abierto la puerta [hacia la comprensión] de las cosas— es asignado por la tradición a Anaximandro de Mileto por primera vez en la Olimpíada 58a. (548-545 a. C.).

---

dole... de aquí que no hay razón para dudar de que los fenómenos de los solsticios fueron conocidos por Anaximandro (lo cual es distinto de una real comprensión)... pero el caso de los equinoccios es diferente... sus fechas sólo pueden ser obtenidas *por cálculo*, y tal cálculo presupone un conocimiento considerable de teoría astronómica básica. Presupone, en primer lugar, una tierra esférica como punto central de una esfera celestial con ecuador, trópico y la eclíptica como el camino circular del sol en torno a la tierra inclinada en un ángulo hacia el ecuador... y no hay la más ligera posibilidad de que cualquiera de esos conceptos fuera conocido en el siglo VI a. C.» (*Solstices*, páginas 31-33). Kahn ha replicado que el concepto de «equinoccio» manejado por Dicks en las frases precedentes tiene «sentido preciso y teorético como concepto de los puntos de intersección entre la eclíptica y el ecuador celestial; pero en ese caso, se debe entender el 'conocimiento de los solsticios de un modo igualmente teorético, como conocimiento de los puntos donde la eclíptica toca los trópicos'». Pero así como Dicks señala un método simple de medir solsticios sin teoría astronómica previa, también debe admitirlo para el caso de los equinoccios: basta contar los días entre solsticio y solsticio y dividir por dos el número total (KAHN, *E. G. Astr.*, págs. 112-113). Poco menos que enfurecido, Dicks rechaza tal método («More Astronomical Misconceptions», *JHS* 92 [1972], 176), haciendo notar que, como la medición pre-científica de los solsticios es imprecisa, con el procedimiento sugerido por Kahn podría ubicarse el equinoccio de otoño un día y medio antes y el de primavera dos días después de ocurrido.

Semejante polémica ha de divertir a los astrónomos. Pero un helenista puede preguntarse, si cuando Hesíodo invita a recordar «las tareas de cada estación», y prever, por ejemplo, «la estación del invierno lluvioso» y no pasar por alto «la aparición de la clara primavera» (*Trabajos* 422-502, etc.), o si cuando, en el mismo siglo VII, el poeta Alcmán habla del verano e invierno, y el «verano tardío» (= otoño) y «la primavera, cuando todo florece» (fr. 56 Diehl), sólo atendían al

153 (12 A 22) Aecio, II 25, 1: Anaximandro dice que la luna es de un círculo 19 veces mayor que la tierra, semejante [a la rueda] de un carro que tiene el borde hueco y lleno de fuego como el sol, y que está situado oblicuamente como aquél [72].

---

canto de la grulla, al frío y al calor, al florecimiento primaveral: ¿han seguido en esa misma situación un siglo después los milesios?

Nuestra tesis sigue siendo la de suponer una tendencia a medirlo todo, «pre-científicamente», imprecisamente; un día o dos de diferencia para el cálculo de cuándo llegará la estación, resulta completamente irrelevante para la importancia de tal actitud precursora, que poco a poco deja atrás la mera observación del campesino o del poeta, de todos modos valiosa.

72 El conocimiento del Zodíaco puede haber llegado a los griegos desde Babilonia entre los siglos VII y VI a. C. El conocimiento de la oblicuidad es más complejo, aunque puede haber sido entrevisto por Anaximandro de una forma tosca.

La «eclíptica» (llamada así porque «los eclipses se producen cuando se sitúan simultáneamente en ella el sol y la luna», Dicks, *EGA*, pág. 17) es una línea imaginaria (única), que corresponde al trayecto anual del sol a través del cielo —en torno a la tierra, situada en el medio de una esfera celeste, en la versión precopernicana—, mientras el «Zodíaco» es una faja que abarca unos ocho grados a cada lado de la eclíptica, dentro de la cual se producen los movimientos —aparte del sol, que marcha sólo en la eclíptica— de la luna y los planetas. El Zodíaco comprende doce constelaciones (o formaciones, arbitrariamente delimitadas, de «estrellas fijas»). *Si se concibe la esfericidad del universo y a la tierra en el centro de éste,* la línea que divide imaginariamente a la tierra en dos partes iguales, el Ecuador, puede prolongarse imaginariamente hacia la periferia de la esfera celeste, y concebirse un «ecuador celeste». Ahora bien, como «el sol no siempre sale y se pone exactamente por el Este y por el Oeste, es obvio que el plano de la eclíptica no es el mismo que el del ecuador, sino que debe estar inclinado hacia él en un cierto ángulo. Este ángulo es conocido como la oblicuidad de la eclíptica» (*EGA*, pág. 17). A través de una tableta babilónica del siglo VII a. C. con in-

b) *Forma y situación de la tierra.*

154 (12 A 1) D. L., II 1: La tierra está situada en el medio [del universo], ocupando el puesto de un centro, y es de forma esférica.

155 (12 A 11) Hipól., I 6, 3: La tierra está suspendida libremente, sin estar sostenida por nada, y está firme a causa de su distancia semejante respecto de todas las cosas.

156 (12 A 26) Arist., *Del Cielo* II 13, 295b: Hay algunos que dicen que ésta [a saber, la tierra], se mantiene [firme] en razón de su equidad, tal como, entre los antiguos, Anaximandro. En efecto, nada puede moverse más hacia arriba que hacia abajo o que en dirección oblicua, cuando está situado en el centro y se mantiene en relación igual con los extremos; y es imposible moverse a la vez en [direcciones] opuestas, de modo que necesariamente se mantiene firme.

formación anterior (la «Mul-apin»), Kahn, *E. G. Astr.*, páginas 103 sigs., piensa que los griegos pueden haber llegado a la noción de un «zodíaco empírico», que «requiere sólo la identificación de algunas estrellas situadas a lo largo del camino anual del sol». Dicks, *Solstices*, pág. 35, considera que la frase «está situado oblicuamente» es una adición evidente «de alguien que estaba tan familiarizado con la oblicuidad de la eclíptica de la astronomía griega tardía, que no podía concebir que un concepto tan conocido no existiera en este período antiguo». Pero no son tan claras estas razones. Los textos 156 y 157 dan la idea de que la tierra está situada en el centro de una esfera; y para hablar de «ecuador» no hace falta concebir que la tierra misma sea esférica; la forma «cilíndrica» que le asignan los textos 158 a 160 permite también una línea imaginaria que la seccione en dos partes iguales, y esto está también sugerido por la suposición de «antípodas». De modo que están los datos; la afirmación de Plinio y la de Aecio sobre la combinación de los mismos es, pues, posible.

157 (12 A 26) TEÓN ESM., 198, 18: Anaximandro dice que la tierra está suspendida libremente, y que se mueve en torno al centro del universo[73].

158 (12 A 10) PS. PLUT., 2: En cuanto a la forma, la tierra es cilíndrica, y su espesor es un tercio de su ancho.

159 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 3; Su forma [esto es, la de la tierra], es anular, redonda, semejante a una columna de piedra; en una de sus superficies planas estamos situados, pues hay otra antípoda.

160 (12 A 25) AECIO, III 10, 2: Anaximandro dice que la tierra es similar a una columna de piedra[74].

c) *Características y distancias del sol, la luna y los astros.*

161 (12 A 19; EUDEMO, fr. 146 W.) SIMPL., *Del Cielo* 471, 1: Estas cosas, dice [Aristóteles, en *Del Cielo* II 10, 291a], «hay que examinarlas con los [conocimientos adquiridos] en astronomía». Pues allí ha sido mostrado lo concerniente al ordenamiento de los planetas, de sus tamaños y distancias, y que Anaximandro ha sido el primero que habla de tamaños y distancias, según narra Eudemo cuando atribuye a los pitagóricos

---

73 DICKS, *EGA*, pág. 45, rechaza el texto núm. 157, pero acepta el núm. 156, que dice sustancialmente lo mismo.

En el pasaje de Teón, Dicks traduce *metéōros* por «objeto celeste», lo cual es posible, aunque más cuando el vocablo está en plural (ver *LSJ*); en singular, por ej., lo hallamos en *Nubes* 264 de Aristófanes con el significado de «suspendida» o «suspendida libremente», que es el que le damos aquí y tiene también en el texto 155.

74 La expresión «semejante a una columna de piedra» tiene visos de ser textual, y ha de ser posiblemente la que más tarde ha sido sustituida por «cilíndrica» (de forma).

el haber sido los primeros en hablar del orden de la posición [de los astros]. Hasta ahora han sido reconocidos los tamaños y las distancias del sol y de la luna, cuyo estudio fue abordado primeramente a partir de los eclipses, y era natural que Anaximandro los descubriera, así como los de Mercurio y Venus a partir de la comparación con aquéllos[75].

162 (12 A 21) Aecio, II 21, 1: Anaximandro dice que el sol es igual a la tierra, aunque el círculo a través de cuyo ⟨orificio⟩ por donde exhala el fuego, y por el cual gira, es 27 veces mayor que la tierra.

163 (12 A 21) Aecio, II 20, 1: Anaximandro dice que el sol es un círculo 28 veces mayor que la tierra, semejante a la rueda de un carro, tiene el borde hueco, lleno de fuego, y se hace manifiesto por medio de una abertura, como a través de un torbellino ígneo entubado[76].

164 (12 A 21) Aq. Tac., II 25, 1: Anaximandro dice que el sol, con forma de rueda, envía su luz. En efecto, así como el cubo de la rueda es hueco y a partir de él

---

[75] Anaximandro no sólo ha ordenado los planetas (y astros) en la forma en que ya hemos hablado (ver nota 67), sino que además fue el primero en hablar de tamaños y distancias de los cuerpos celestes, según Eudemo.

[76] En este texto y los siguientes, la comparación del círculo del sol con la rueda de un carro que tiene el borde hueco, lleno de fuego, y que se manifiesta a través de un «torbellino ígneo entubado» nos sugiere que este lenguaje extraño a la terminología doxográfica habitual pertenece a Anaximandro.

G. B. Burch, «Anaximander, the first metaphysician», *TRM* III, 2 (1949), llama «sol aparente» al fuego que nosotros vemos a la salida del orificio, en contraposición con el «sol real», que imagina Anaximandro como un círculo 27 ó 28 veces mayor que la superficie de la tierra; el «sol aparente», en cambio, es igual a la superficie de la tierra, como se dice en texto núm. 162.

se extienden los rayos hacia la circunferencia externa del borde, así también el sol envía la luz desde su cavidad, haciendo extender sus rayos e iluminar las cosas exteriores al círculo. Pero otros dicen que el sol envía la luz como un torbellino ígneo, a manera de trueno desde un lugar hueco y estrecho[77].

165 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 4-5: Los astros se generan como un círculo de fuego, separándose del fuego del mundo, circundado cada uno por aire. Hay orificios, conductos en forma de flautas, a través de los cuales se muestran los astros, por lo cual, cuando los orificios son obstruidos, se producen los eclipses. La luna aparece a veces creciente, a veces menguante, según la abertura o la obstrucción de los conductos. El círculo del sol, es 27 veces mayor que ⟨la tierra, y 18 veces mayor que ésta⟩ el de la luna, y en lo más alto está el sol, en lo más bajo los círculos de los astros fijos[78].

---

77 Aquí el comentarista incurre en confusión (si se compara con los otros textos): sitúa el «hueco» no en el borde (llanta) de la rueda, sino en el cubo de ésta, imaginando que desde dicho cubo se irradia el fuego hacia el borde.

78 Este texto, aunque presenta una laguna dudosamente llenada, corrobora lo dicho por Eudemo en el texto núm. 161 (si es que le corresponde, y éste proviene de Teofrasto u otra fuente) sobre la preocupación de Anaximandro por el orden y distancia de los astros. La explicación de los eclipses forma parte de su curiosa descripción de los astros, pero no es científica.

La reconstrucción del pasaje que en nuestra traducción figura entre corchetes se basa, en lo que hace a la diferencia de tamaño entre el círculo del sol y la superficie de la tierra, en lo dicho en el texto núm. 162 (la diferencia con la cifra de 28 dada en el texto núm. 163 se debe, según DIELS, en un artículo de 1897, «Über Anaximanders Kosmos», incluido en sus *Kleine Schriften*, Darmstadt, 1969, págs. 16-17, a que el anillo del sol es de un espesor de un diámetro de la tierra, según infiere Diels de la primera frase del texto núm. 162; de modo tal que la cifra de 28 correspondería a

166 (2 A 22) AECIO, II 25, 1: Anaximandro dice que la luna es de un círculo 19 veces mayor que la tierra, semejante [a la rueda] de un carro que tiene el borde hueco y lleno de fuego como el sol, y que está situado oblicuamente como aquél, teniendo un único orificio a modo de un torbellino ígneo entubado, y que se eclipsa según las rotaciones de la rueda.

167 (12 A 21) AECIO, II 24, 2: Anaximandro dice que el eclipse de sol se produce al obstruirse la abertura por la que se exhala el fuego.

168 (12 A 22) AECIO, II 29, 1: Anaximandro dice que la luna se eclipsa al obstruirse la abertura de la rueda.

X. METEOROLOGÍA.

a) *Vientos, lluvias y tormentas.*

169 (12 A 11) HIPÓL., I 1, 7: Los vientos se generan al separarse del aire los vapores más livianos y cuando, al moverse, se concentran. Las lluvias se generan de los vapores de la tierra despedidos por el sol; y los relámpagos se producen cuando un viento, al golpear, desgarra las nubes.

---

la superficie exterior del círculo del sol, mientras la de 27 a la interior). La indicación de que el tamaño del círculo de la luna es 18 veces mayor que la tierra, no la hallamos en otro texto (el texto núm. 166, en cambio, da para esa relación la cifra 19). Su inclusión para llenar la laguna se debe a la hipótesis de P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, París, 1887, págs. 90-94, quien sugiere esta proporción matemática: 1/3 (espesor de la tierra, texto núm. 158); 3 (tierra): 9 (estrellas): 18 (luna): 27 (sol). Pero las únicas de estas cifras que se mencionan en los textos son, como se ve, 1/3 y 27. Por ello, lo único que queda en pie es el intento de Anaximandro por medir tamaños, calcular distancias, etc.

170 (12 A 23) Aecio, III 3, 1: Anaximandro dice que todas estas cosas [a saber, los truenos, relámpagos, torbellinos y tifones] se producen a causa del viento, de este modo: cuando es circundado por una nube densa, cae forzado por la pequeñez de sus partículas y por su liviandad; el estallido produce entonces el ruido, y su disposición en relación con la negrura de la nube, el resplandor.

171 (12 A 23) Sén. fil., *C. N.* II 18: Anaximandro atribuye todas las cosas al viento. Los truenos, dice, son el ruido de una nube golpeada. ¿Por qué son desiguales [las cosas]? Porque también es desigual el viento. ¿Por qué hay truenos también [cuando el cielo está] sereno? Porque también entonces el viento se abre paso a través del aire denso, desgarrándolo. ¿Y por qué algunas veces hay truenos y no relámpagos? Porque el viento más débil es impotente [para provocar] llamas pero no ruido. ¿Qué es entonces el resplandor del relámpago? La agitación del aire que se separa y se precipita, apareciendo como un fuego débil que no puede manifestarse. ¿Qué es el rayo? El curso del viento más ardiente y más denso.

172 (12 A 24) Aecio, III 7, 1: Anaximandro dice que el viento es una corriente de aire en la cual las partículas más livianas y húmedas son movidas o consumidas por el sol.

173 (12 A 28) Am. Marc., XVII 7, 12: Anaximandro dice que la tierra... después de las lluvias, se abre en grandes hendiduras, por las cuales penetra desde lo alto un aire violento y abundante... por esta causa se producen terremotos en tiempos de evaporaciones o de excesiva caída de agua de los cielos. Y por esto an-

tiguos poetas y teólogos denominaron Neptuno, Enosígeo y Sisictón[79] al poder de la sustancia húmeda.

b) *Terremotos.*

174 (12 A 28) AM. MARC., XVII 7, 12: Anaximandro dice que la tierra, al disecarse por la excesiva sequedad de los calores o después de la humedad de las lluvias, se abre en grandes hendiduras, por las cuales penetra desde lo alto un aire violento y abundante, y a través de ellos es promovido por el viento vehemente un estremecimiento en sus propios cimientos. Por esta causa se producen terremotos en tiempo de evaporaciones o de excesiva caída de agua de los cielos.

175 (12 A 5 a) CIC., *De div.* I 50, 112: Los lacedemonios fueron advertidos por el físico Anaximandro de que abandonaran la ciudad y las casas y pasaran la noche preparados en el campo, porque era inminente un terremoto. En esa ocasión la ciudad entera se derrumbó y la cumbre del monte Táigeto se desgajó como la popa de un navío[80].

---

79 Neptuno, dios del mar, es el nombre latino correspondiente al griego. Posidón, cuya etimología parece significar «marido de la Tierra» (cf. L. R. PALMER, *Mycenaeans and Minoans,* 2.ª ed., Londres, 1961, págs. 127-128). En *Il.* XI 43, Posidón aparece con el epíteto *Ennosígaios,* «estremecedor de la tierra»; también lo hallamos en Píndaro (*Istm.* I 52) con el epíteto de *seisíchthōn,* «el que sacude la tierra». Los tres nombres que da Amiano Marcelino contienen, pues, una alusión a la relación mítica del poder húmedo con la tierra, relación que, según se lee en los dos epítetos, es a veces violenta. Pero como advierte KAHN, *Anaximander,* pág. 68, atribuye lo concerniente a los terremotos a Anaxímenes (ver texto núm. 220; lo mismo Hipólito en texto núm. 228), de modo que «Amiano o su fuente inmediata simplemente deben haber confundido a Anaxímenes con su predecesor milesio, mucho mejor conocido».

80 Aun cuando Amiano hubiera confundido a Anaximandro con Anaxímenes (texto núms. 173 y 174 y nota 79) en lo concer-

c) *Evaporación del mar.*

176 (12 A 27) ARIST., *Meteor.* II 1, 353b: Los más versados en sabiduría humana admiten un comienzo del [mar]. [Dicen], en efecto, que todo el espacio que rodea a la tierra era al principio húmedo y que, al ser secado por el sol, una parte de lo evaporado ocasionó vientos y rotaciones del sol y de la luna, mientras la parte restante es el mar. Por lo cual creen que el mar, al secarse, disminuye, y alguna vez terminará por estar todo seco.

177 (12 A 27) ALEJ., *Meteor.* 67, 3: En efecto, algunos de ellos dicen que el mar es un residuo de la humedad primitiva; pues [en un comienzo] el espacio que rodeaba a la tierra era húmedo. Después una parte de la humedad se evaporó a causa del sol y se convirtió en vientos, y, por ello también, en rotaciones del sol y de la luna, como si a causa de tales evaporaciones y exhalaciones se produjeran las rotaciones de éstos [81], girando allí donde sobreviene abundancia de la [humedad] para ellos; en cuanto a la parte que queda en los lugares huecos de la tierra, es mar. Por lo cual, al ser secado por el sol, disminuye y alguna vez terminará por estar todo seco. Según narra Teofrasto, de esta opinión fueron Anaximandro y Diógenes [82].

---

niente a la explicación de los terremotos, no es imposible que Anaximandro estuviera familiarizado con dicho fenómeno como para prevenir a los espartanos, al advertir signos que en esa región (visitada por él, según D. L., II 1, y el texto de Cicerón) precedían a los terremotos. Kirk dice que «como ciudadano de Mileto, en zona de terremotos, Anaximandro habría tenido una experiencia especial» (K-R, págs. 104, n. 1).

81 KAHN, *Anaximander*, pág. 66, advierte que, de acuerdo con el texto núm. 176 y con el comienzo del presente, no cabe interpretar que los vientos son causas de las rotaciones.

82 Esta última frase de Alejandro de Afrodisia es lo único que nos permite conectar el texto aristotélico núm. 176 con

XI. ORIGEN DEL HOMBRE Y DE LOS ANIMALES.

178 (12 A 30) AECIO, V 19, 4: Anaximandro dice que los primeros animales se generan de lo húmedo, circundado por cortezas espinosas, y que, al avanzar en edad, llegaron a lo más seco, y al desgarrarse la corteza, vivieron poco tiempo de modo distinto[83].

179 (12 A 10) PS. PLUT., 2: Dice también que, al comienzo, el hombre se generó de animales de otras especies, [deduciéndolo] de que las demás especies se alimentan pronto por sí mismas, mientras el hombre necesita de un largo tiempo de amamantamiento. Por ello, si en un comienzo hubiera sido tal [como es ahora], no habría sobrevivido[84].

Anaximandro, ya que, por lo demás, como nota Kirk, «el único nombre mencionado por Aristóteles en conexión con la evaporación del mar es el de Demócrito» (K-R, págs. 139-140). GUTHRIE (I, pág. 101) también es del pensamiento de que la evaporación del mar no implica destrucción y renacimiento del universo, sino sólo la «alternancia anual de las estaciones».

83 El verbo que traducimos «vivieron... de modo distinto» sólo aparece —en la literatura griega preservada— aquí, de modo que su significado es objeto de controversias.

En efecto, *metabiônai* es un *hápax*. KAHN, *Anaximander*, pág. 69, a quien seguimos en la traducción, advierte que debe haber un cambio considerable en las condiciones de vida de estas criaturas que bruscamente salen del mar y son expuestas al aire y a la luz solar. Por eso quizá el texto agrega «poco tiempo».

84 Si Anaximandro ha concebido alguna forma de evolucionismo (a nosotros nos parece más probable que este texto sea una reformulación peripatética de una descripción cosmogónica), no sería, por cierto, la del evolucionismo moderno.

J. H. LOENEN («Was Anaximander an evolutionist?», *Mn.* VII, 3 [1954], pág. 231) señala las siguientes diferencias: 1) en Anaximandro no hallamos una evolución de las especies inferiores hasta las superiores; 2) en Anaximandro no hay

180 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 6: Los animales nacen ⟨de lo húmedo⟩ evaporado por el sol. El hombre en un comienzo se ha generado similarmente a otro animal, a saber, el pez.

181 (12 A 30) CENSOR., 4, 7: Anaximandro de Mileto pensaba que del agua y la tierra calientes han nacido o bien peces o bien animales similares a los peces: en éstos los hombres se formaron y mantuvieron interiormente, como fetos, hasta la pubertad; sólo entonces aquéllos reventaron y aparecieron varones y mujeres que ya podían alimentarse por sí mismos.

182 (12 A 30) PLUT., *Quaest. conviv.* 730e: Los que descienden del antiguo Héleno y hacen sacrificios al patriarcal Posidón, creen —como los sirios— que el hombre ha nacido de la sustancia húmeda. Por eso también veneran al pez, como compañero de especie y crianza, filosofando mejor que Anaximandro. Éste, en efecto, afirma no que peces y hombres [se generaron] en las mismas [condiciones], sino que al comienzo los hombres se engendraron en peces y se alimentaron como los pequeños tiburones, y que cuando llegaron a ser capaces de auxiliarse por sí mismos, en ese momento salieron y tocaron tierra[85].

---

indicios de selección natural; hallamos referencias a una posible adaptación al ambiente, pero sin consecuencias en cuanto a la estructura biológica; a lo sumo, en cuanto a los hábitos de vida; 3) Anaximandro no argumenta en base a la biología ni a la paleontología, sino que se limita a la hipótesis de que toda vida orgánica se originó en el mar; 4) la idea de la generación espontánea, básica para Anaximandro, no es una teoría evolucionista.

85 Los textos núms. 179 y 180 presentan una contradicción con los núms. 181 y 182, que parecen más correctos: en los dos primeros el hombre nace de otro animal («el pez», según Hipólito), al parecer *a partir de huevos*; en los últimos textos, el hombre nace *dentro de peces.*

XII. Palabras probablemente textuales de Anaximandro.

183 (12 A 9 y 12 B 1) Simpl., *Fís.* 24, 13-20: Anaximandro... dijo que el «principio» y elemento de todas las cosas es «lo infinito»... Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, «pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo».

184 (12 A 15 y 12 B 3) Arist., *Fís.* III 4, 203b: «Abarca a todas las cosas y a todas gobierna»... y esto es «lo divino», pues es «inmortal».

185 (12 A 11 y 12 B 2) Hipól., I 6, 1: Lo infinito... «que nunca envejece».

186 (12 A 21 y 12 B 4) Aecio, II 20, 1: El sol es... semejante a la «rueda» de un carro, tiene el borde «hueco»... y se hace manifiesto... como a través de un «torbellino ígneo entubado».

187 (12 A 11 y 12 B 5) Hipól., I 6, 3: La tierra es similar a una «columna de piedra».

XIII. Datos biográficos de Anaxímenes.

188 (13 A 1) D. L., II 3: El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, fue alumno de Anaximandro; y según algunos, también fue alumno de Parménides... y ha nacido, según Apolodoro, por el tiempo de la toma de Sardes, y murió en la Olimpíada 63a. (528-525 a. C.).

Lo dicho es señalado por Loenen, *art. cit.* en nota 84, pág. 229. Kahn, *Anaximander*, págs. 70-71, hace otras diferencias.

189 (13 A 2) *Suda*: Anaxímenes... nació en la Olimpíada 55a. (560-557) en el tiempo de la toma de Sardes, cuando el persa Ciro destronó a Creso.

190 (13 A 7) Hipól., I 7, 9: (Anaxímenes) alcanzó su madurez en el primer año de la Olimpíada 58a. (548-547 a. C.)[86].

XIV. Escritos.

191 (13 A 1) D. L., II 3: Usa la lengua jónica en un estilo simple y mesurado[87].

---

[86] Apolodoro, el léxico *Suda* e Hipólito relacionan de manera diferente el nacimiento de Anaxímenes con la caída de Sardes bajo el poder de Ciro en el 546 a. C. Pero la fecha dada por la *Suda* (Olimp. 55a = 560-557 a. C.), aunque no coincida con el acontecimiento histórico a que hace referencia, combina mejor con la fecha de la muerte que da Apolodoro (aún demasiado temprana: 528-525, texto núm. 188), y sobre todo con la posibilidad de haber conocido a Anaximandro, ya que éste, según el texto núm. 56, murió poco después de los años 547-546.

Todas estas fechas son dudosas y contradictorias. En el texto núm. 188 Apolodoro no menciona la fecha de nacimiento de Anaxímenes, y aun cuando la sitúe durante la toma de Sardes por Ciro, y ésta fuera fechada no como corresponde a datos más fidedignos de historiadores (546-545), sino como se dice en la *Suda* (560-557) al decir que murió en los años 528-525, implicaría que Anaxímenes murió cuando tenía no más de 35 años, y por lo tanto, no habría «alcanzado su madurez» (cosa que, según Apolodoro, sucedía alrededor de los 40 años), y eso no habría dejado de ser consignado por Apolodoro. Por ello nos inclinamos a conjeturar, con Kirk (K-R, pág. 143), un error en D. L., y a suponer que la fecha de madurez dada por Hipólito (548-547) ha de ser la que calculó Apolodoro. En tal caso, Anaxímenes habría nacido en el 588-587, y muerto después de los sesenta años.

[87] Esta referencia es tomada generalmente como una tácita comparación con el estilo poético que Teofrasto atribuye a Anaximandro (texto núm. 128). Por tratarse de una mención

XV. PRINCIPIOS CÓSMICOS.

a) *El aire como principio del proceso cósmico.*

192 (13 A 4) ARIST., *Met.* I 3, 984a: Anaxímenes y Diógenes piensan que el aire es anterior al agua, y primer principio entre los cuerpos simples [88].

193 (13 A 5) SIMPL., *Fís.* 24, 26-28: El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, discípulo de Anaximandro, dijo, como éste, que la naturaleza subyacente es una e infinita, pero no indeterminada, como dice [Anaximandro], sino determinada, y la llamó «aire» [89].

---

aislada en una fuente tan dispar como D. L., resulta demasiado precaria como testimonio de estilo. No obstante, hay consenso sobre conservación de escritos de Anaxímenes por lo menos hasta entrar en el período alejandrino, y en ese sentido puede valer la referencia como testimonio de la existencia de dichos escritos.

88 Este pasaje es continuación del relato aristotélico sobre los primeros que filosofaron (texto 18). Sobre los conceptos de «principio» y «elemento», ver notas 36 a 39 y los textos respectivos. Aun cuando es posible que el término griego *aér* haya sido empleado por Anaxímenes pensando en el aire atmosférico y no en la bruma o neblina visible que en Homero designa dicho término, tal vez haya tenido en Anaxímenes una connotación mucho más rica que la que nos sugiere la palabra «aire».

A ello se refiere Guthrie al sostener que esta propuesta implica una cosmovisión y un clima intelectual distintos de los que rodean a la interpretación aristotélica. Esto permitiría concebirlo como un principio vivificante.

89 Teofrasto intercala a Anaximandro en la enumeración de Aristóteles (textos núms. 18 y 192) acerca de los «principios» y «elementos» que habrían sostenido «los primeros que filosofaron», e interpreta *tò ápeiron* como «lo infinito», en un sentido aristotélico, sin duda muy distinto al que pensó Anaximandro al sustantivar dicho adjetivo (cf. nota 40). Por consiguiente, al entenderlo como un «principio» o «elemento» simplemente dis-

194 (13 A 5) SIMPL., *Fís.* 22, 9-13. Es necesario saber que una cosa es lo infinito y limitado según la cantidad, lo cual es propio de los que dicen que los principios son muchos, y otra, lo infinito o limitado en tamaño, como admite [Aristóteles] en los argumentos contra Meliso y Parménides, y coincide con Anaximandro y con Anaxímenes, que suponen que el elemento es uno e infinito en cuanto al tamaño[90].

195 (13 A 6) PS. PLUT., 3: Afirman que Anaxímenes dijo que el aire es el principio de todas los cosas y que es infinito en tamaño, y determinado en lo que respecta a su cualidad.

196 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 1: Anaxímenes... dijo que el principio es aire infinito, a partir del cual se generan las cosas actuales, pasadas y futuras, y los dioses y las cosas divinas, y lo demás, de las cosas que proceden de aquél[91].

197 (13 A 9) CIC., *Acad.* II 37, 118: Anaxímenes dijo que el aire es infinito, pero las cosas que de él se originan, finitas: la tierra, el agua, el fuego y, a partir de esto, todas las demás.

---

tinto de los demás «elementos», no le costó concebir que el «aire» de Anaxímenes haya sido «infinito», empleando por consiguiente este término como adjetivo, aunque la redacción tienda a engañar al lector desprevenido, que piense que «lo infinito» era «indeterminado» para Anaximandro y «determinado» para Anaxímenes. Lo más probable es que Anaxímenes no haya hablado del aire como «infinito», ni fuera discípulo de Anaximandro, aun cuando haya podido conocer a éste y aprender de él muchas cosas.

90 Toda la redacción de este texto es decididamente peripatética, y no corresponde a Anaximandro ni a Anaxímenes.

91 Este pasaje, con excepción del comienzo, tiene el aspecto de una descripción cosmogónica. Sobre la relación entre «aire» y «dios», ver textos núms. 206 y 207 y nota 96.

198 Simpl., *Fís.* 36, 8-13: Cuantos propusieron un elemento único... cada uno de ellos prestó atención a la actividad y a lo propio en relación con la naturaleza de aquél... Anaxímenes, a lo maleable del aire y fácilmente transformable, en ambos sentidos, en agua y en fuego.

b) *Condensación y rarefacción en el proceso cósmico.*

199 Simpl., *Fís.* 180, 14-16: Entre los que sostienen que el principio es uno y en movimiento, como Tales y Anaxímenes, al explicar la generación por condensación y rarefacción, sostienen que la condensación y rarefacción son principios contrarios[92].

---

92 Si esta doxografía no contiene una confusión de términos, supone un buen nivel de racionalidad, más próximo al que Aristóteles reclama para los «físicos»: condensación y rarefacción, operando como fuerzas contrarias que determinan los distintos procesos de generación que dan lugar a la pluralidad de «cosas», permiten una explicación «física» y, por ende, racional de la realidad.

Las dos exigencias aristotélicas para la ciencia natural, a saber, fundamentación empírica y universalidad, están presentes aquí. G. E. R. Lloyd, *De Tales a Aristóteles* (citado en la «Bibliografía general»), pág. 43, y artículo citado en nota 57, pág. 92 y sigs., hace una comparación —tal vez inadecuada— con Anaximandro: «A diferencia de la brillante pero arbitraria concepción de Anaximandro... la teoría de Anaxímenes se refiere a procesos observables y operantes en los fenómenos naturales». Varios testimonios coinciden en las secuencias aire-fuego (por rarefacción) y aire-viento-nube-agua-tierra-piedra (por condensación), lo cual permitiría inferir las relaciones rarefacción-calor y condensación-frío, establecidas probablemente a partir de la observación de cambios experimentados por los cuerpos por obra del frío y del calor, y que explicaría la afirmación de Hipólito sobre lo frío y lo caliente (texto núm. 202). Ciertamente, si bien podemos reconocer una incipiente «física» en Anaxímenes, ese reconocimiento está condicionado más por la proceden-

200 (13 A 8) HERMIAS, 7: Pero cuando he creído alcanzar una opinión inamovible, Anaxímenes toma la palabra y me replica: Pero yo te digo que el todo es el aire y que éste, al condensarse y unirse, se vuelve agua y tierra y, al enrarecerse y expandirse, éter y fuego, y, volviendo a su naturaleza, aire; enrarecido y condensado, dice, cambia.

201 (13 A 5) SIMPL., *Fís.* 24, 28-31: El aire se diferencia en las sustancias particulares por rarefacción y condensación[93]. Al enrarecerse se convierte en fuego, al condensarse en viento, luego en nube, más condensado aún en agua, tierra y piedra; las demás cosas se producen a partir de éstas.

202 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 2-3: El aspecto del aire es éste: cuando está uniforme al máximo, es inaprehensible a la vista; se hace manifiesto, en cambio, por medio de lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo móvil. Se mueve siempre; en efecto, todas las cosas que se transforman no se transformarían si [el aire] no se moviese. Al condensarse y enrarecerse parece diferenciarse; pues cuando se dispersa en el grado más sutil, se genera el fuego. Los vientos, en cambio, son aire que se condensa; y la nube se forma a partir del aire, por comprensión; y al condensarse más, agua; y más condensado, tierra; y condensado al máximo, piedras.

---

cia peripatética de los testimonios que por lo que los escasos fragmentos —de discutible autenticidad— de sus obras permiten suponer.

[93] Traducimos *katà tàs ousías* «en las sustancias particulares», y no como Kirk, «en la naturaleza sustancial» (K-R, página 144), no sólo porque se trata de un acusativo *plural*, sino porque lo que el doxógrafo quiere puntualizar es la diversidad de formas que adopta el aire al cambiar, por condensación y rarefacción, en otras «cosas» individualizadas como fuego, agua, tierra, piedra, etc.

De este modo, las cosas principales en el proceso de la generación son contrarios: caliente y frío[94].

c) *El aire y el movimiento.*

203 (13 A 5) SIMPL., *Fís.* 24, 31-25, 1: También considera eterno al movimiento gracias al cual se produce la transformación.

204 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 2: [El aire] se mueve siempre; en efecto, todas las cosas que se transforman no se transformarían si [el aire] no se moviese.

205 (13 A 6) PS. PLUT., 3: El movimiento existe desde siempre[95].

d) *El aire y lo divino.*

206 (13 A 10) AECIO, I 7, 13: Anaxímenes dice que el aire es dios.

---

[94] Ver nota 92.

[95] Para Aristóteles, la postulación del movimiento es la condición necesaria para que alguien pueda ser denominado «físico». Para Teofrasto, a falta de una causa eficiente o principio del movimiento, la noción de «movimiento eterno» permite cubrir la laguna que —desde la perspectiva peripatética— se produce en los primeros que hicieron «filosofía natural».

La noción de «transformación» (*metabolé*) aparece aquí subordinada a la de «movimiento» (*kínesis*), pero en general puede decirse que toda transformación es movimiento, en una de las cuatro acepciones principales que Aristóteles menciona en *Física* III 1: «alteración»; «crecimiento y disminución»; «generación y corrupción»; «desplazamiento de lugar». Éste es uno de los casos en que se produce la situación descrita por Cherniss como incapacidad de Aristóteles para comprender las opiniones de los presocráticos en otros términos que no sean los elaborados en el marco de su propio sistema. Y también un ejemplo de la subordinación de Teofrasto a los esquemas aristotélicos, puesta de relieve hasta la exageración por McDiarmid.

207 (13 A 10) CIC., *De nat. deor.* I 10, 26: Después Anaxímenes estableció que el aire es dios y que éste es engendrado, inmenso, infinito y siempre en movimiento, como si el aire sin forma alguna pudiera ser dios, cuando corresponde no sólo que dios tenga alguna forma, sino que debe ser la más bella, o como si no tuviera que morir todo lo que ha nacido[96].

208 (13 B 2) AECIO, I 3, 4: El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, declaró que el principio de las cosas existentes es el aire, pues de él se generan todas las cosas y en él se disuelven. Así como nuestra alma, dice, al ser aire nos mantiene cohesionados, el soplo y aire abarca a todo el cosmos (toma por sinónimos «soplo» y «aire»)[97].

---

96 Cuando Aristóteles dice (ver final de texto núm. 129): «es lo divino, pues es inmortal e imperecedero, como dicen Anaximandro y la mayoría de los físicos», es probable que, dentro de esta «mayoría de los físicos», incluya ante todo a Anaxímenes.

Las palabras que en aquel texto entrecomillamos pueden ser textuales de Anaximandro —ver nota 61—, pero eso no impide que puedan haber sido dichas con esas u otras palabras por otros pensadores posteriores. Esto no se contradice con la descripción (que en nota 91 calificamos de «cosmogónica») de una generación de dioses a partir del aire. Más cósicamente pero también en un plano superior, el aire puede ser «lo divino» de lo que nazcan todas las cosas e incluso los dioses de los cultos.

97 Traducimos *pneûma* por «soplo», aunque a partir de los estoicos se generaliza el significado de «espíritu» (en el cuarto evangelio significa tanto «Espíritu» como «viento» o «soplo»). En todo caso, si «abarca a todo el cosmos», es patente su carácter divino.

XVI. Astronomía.

a) *Forma, naturaleza y posición de la tierra.*

209 (13 A 7) Hipól., I 7, 4: La tierra es plana y se sostiene sobre aire.

210 (13 A 6) Ps. Plut., 3: El aire, al comprimirse, genera primeramente la tierra, de la cual dice que es completamente plana[98] y, también por la misma razón, cabalga en el aire[99].

211 (13 A 20) Aecio, III 10, 3: Anaxímenes dice que la tierra tiene forma de tabla.

212 (13 A 20) Arist., *Del Cielo* II 13, 294b: Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito dicen que lo plano [de la superficie de la tierra] es la causa de su estabilidad, pues no corta [el aire] sino que cubre como una tapa al aire de abajo, lo cual parece que hacen los cuerpos que tienen [superficie] plana; pues también éstos se mantienen firmemente contra los vientos por la resistencia [que ofrecen]. Y esto mismo dicen que hace la tierra, por su [superficie] plana, contra el aire que está

---

98 La generación de la tierra directamente del agua no es contradictoria con otros testimonios que mencionan pasos diversos en el proceso de condensación (viento, nube, agua) del aire antes de llegar a ser tierra, pues aquí no se habla de la tierra como «elemento» o una «cosa» como el «agua», «viento», etc., sino de la *tierra que habitamos*, como se ve por la referencia a su superficie plana y al «cabalgar en el aire».

Por lo tanto, no hay tal «dificultad mayor» como la que ve Madd., *Ionici*, págs. 186 sigs. Y se nos antoja que el verbo «comprimirse» no tiene aquí el mismo significado que «condensarse».

99 Traducimos *epocheîsthai* por «cabalgar» (si bien también podría decirse «sostenerse», pero la otra acepción parece más arcaica), y por su índole puede ser textual de Anaxímenes.

debajo: al no tener [el aire] lugar suficiente para moverse por estar abajo [de la tierra], permanece compacto, como el agua en la clepsidra[100].

213 (13 A 20) Aecio, III 15, 18: Anaxímenes dice que la tierra cabalga en el aire por causa de lo plano [de su superficie].

b) *Características del sol, la luna y los astros.*

214 (13 A 6) Ps. Plut., 3; Y el sol, la luna y los demás astros tienen en la tierra el principio de su generación[101]; así, pues, declara que el sol es tierra, pero que, a causa del movimiento veloz, adquiere calor muy adecuadamente.

215 (13 A 7) Hipól., I 7, 4-5: De modo semejante el sol, la luna y los demás astros ígneos cabalgan en el aire por lo plano [de sus superficies]. Los astros na-

---

100 Que la tierra sea plana y tenga forma de tabla implica un retroceso de Anaxímenes frente a la tierra cilíndrica que concebía Anaximandro. Pero por lo demás Aristóteles intenta una explicación probablemente incorrecta del «cabalgar» de la tierra en el aire, asimilando a Anaxímenes en una explicación que los doxógrafos atribuyen a Anaxágoras (y él mismo lo menciona).

Cf. 59 A 42, donde se usa el mismo verbo *epocheîsthai* que vimos en nota 99, y que puede ser fuente del malentendido. Kirk objeta que «para Anaxímenes el aire circundante era absolutamente ilimitado», aunque no es bueno usar terminología aristotélica para objetar a Aristóteles. De todos modos, si el «aire» es lo «divino», y fuerza generadora de lo demás, no es lícito tomarlo aquí como «encerrado» como el agua en una clepsidra.

101 Si estamos frente a una descripción cosmogónica (nota 91), hay que decir que implica retroceso frente a la de Anaximandro (texto núm. 148 y nota 69), quien hace surgir los astros tras la ruptura de la esfera inflamada que envuelve al aire que circunda la tierra, y un regreso a Hesíodo, *Teogonía* 126-127.

cen de la tierra por la humedad que de ella se levanta, y al enrarecerse se convierte en fuego, y del fuego que se eleva hacia lo alto se constituyen los astros. Hay otros [cuerpos] de naturaleza terrestre en la región astral, que giran junto con los astros.

216 (13 A 14) AECIO, II 13, 10: Anaxímenes dice que la naturaleza de los astros es ígnea y que abarca a algunos cuerpos terrestres [por su naturaleza] que se mueven con ellos y que son invisibles.

217 (13 A 14) AECIO, II 14, 3: Anaxímenes dice que los astros están fijos como clavos en lo cristalino; pero algunos ⟨dicen que afirmó que⟩ son láminas ígneas que están como pintadas[102].

218 (13 A 15) AECIO, II 22, 1: Anaxímenes dice que el sol es plano como una lámina[103].

219 (13 A 15) AECIO, II 20, 2: Anaxímenes declaró que el sol es ígneo.

220 (13 A 16) AECIO, II 25, 2: Anaxímenes dice que la luna es ígnea.

c) *Movimientos del sol y de los astros.*

221 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 6; Dice que los astros no se mueven debajo de la tierra, como han supuesto algunos, sino alrededor de ella, como el sombrero alrededor

---

102 La palabra «clavo» puede ser textual; parecería referirse a los astros fijos.

Cf. HEATH, *Aristarchus*, pág. 43, considera que, si la denominación «astros» puede ser genérica, dentro de ellos, la referencia a que están «fijos como clavos en lo cristalino» puede implicar una distinción, como estrellas fijas, de las «láminas ígneas» que serían los planetas.

103 La palabra «lámina» puede ser textual de Anaxímenes.

de nuestra cabeza[104]. El sol no se oculta debajo de la tierra sino detrás de las partes elevadas de la tierra, y por la mayor distancia alcanzada en relación con nosotros[105]. Los astros, en cambio, no calientan por la longitud de la distancia[106].

222 (13 A 14) ARIST., *Meteor.* II 1, 354a: Muchos de los meteorólogos antiguos estaban convencidos de que el sol no se mueve debajo de la tierra sino alrededor de ella y de esta región, y que desaparece y produce la noche por la altura de la tierra en relación con la Osa.

223 (13 A 16; EUDEMO, fr. 145 W.) TEÓN ESM., 198, 4: Eudemo narra... que Anaxímenes fue el primero en descubrir que la luna toma su luz del sol y de qué modo se eclipsa[107].

---

104 Kirk sugiere que la imagen que se ofrece de la tierra es de un casquete de forma semiesférica. Todo depende de la forma que tenga el «sombrero» (¿o no es el ala —plana— del sombrero lo que está «alrededor de nuestra cabeza»?). De cualquier modo casquete semiesférico o tabla (o un «disco de superficie levemente convexa», Maddalena), hay acuerdo en que implica un retroceso frente a la concepción de Anaximandro.

105 Maddalena sugiere que falta la frase «el invierno se genera», y que esto es explicado «por la mayor distancia alcanzada en relación con nosotros». Pero también se entiende el texto sin esa frase, ya que la mayor distancia es causa también del ocultarse del sol.

106 En este punto, Anaxímenes exhibe un progreso frente a Anaximandro, aunque los testimonios al respecto son precarios.

107 Como dice Maddalena, es probable que algún copista haya confundido el nombre de Anaxímenes con el de Anaxágoras.

XVII. Meteorología.

a) *Vientos, nubes, lluvias, etc.*

224 (13 A 7) Hipól., I 7, 7-8: Los vientos se generan cuando el aire condensado se mueve, enrareciéndose; y que al concentrarse espesándose más, produce las nubes y así se transforma en agua. El granizo se produce cuando el agua que desciende de las nubes se solidifica, y la nieve, cuando esas mismas nubes, estando más impregnadas de humedad, toman solidez. El relámpago, cuando las nubes se separan por la violencia de los vientos; una vez separadas aquéllas, se produce la luminosidad ígnea y brillante.

225 (13 A 19) Gal., *In Hipp. de hum.* III: Anaxímenes sostiene que los vientos se producen a partir del agua y del aire, y que por un ímpetu desconocido son arrastrados rápida y violentamente igual que vuelan las aves.

b) *El arco iris.*

226 (13 A 18) Aecio, III 5, 10: Anaxímenes dice que el arco iris se produce por el brillo del sol contra una nube densa, sólida y oscura, porque los rayos mezclados en ella no pueden atravesarla hasta el límite[108].

227 (13 A 7) Hipól., I 7, 8: El arco iris surge cuando los rayos del sol se precipitan en el aire condensado.

---

[108] También aquí puede haber una confusión con Anaxágoras, ya que en su fr. 19 leemos una explicación similar del arco iris.

c) *Terremotos.*

228 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 8: Y se produce un terremoto cuando la tierra es alterada al máximo por calor y enfriamiento.

229 (13 A 21) ARIST., *Meteor.* II 7, 365b: Anaxímenes dice que la tierra que se humedece o se seca se quiebra y es sacudida por esos desgarramientos de colinas que se caen. En consecuencia, los terremotos se producen durante las sequías y también durante lluvias abundantes.

XVIII. PALABRAS PROBABLEMENTE TEXTUALES DE ANAXÍMENES.

230 (13 B 1) PLUT., *De prim. frig.* 947f: Dice que lo comprimido y condensado es frío y que lo raro y «relajado» (lo llama así, con esa palabra) es caliente[109].

231 (13 B 2) AECIO, I 3, 4: Así como «nuestra vida», dice, al ser aire, «nos mantiene cohesionados», «el soplo y aire» abarca a todo el cosmos (toma por sinónimos «soplo» y «aire»)[110].

---

109 «Relajado» parece ser la única palabra textual de este texto: «lo llama así, con esa palabra», avala esa textualidad.

110 Hemos entrecomillado las palabras que en este texto nos parecen ser textuales de Anaxímenes.

Al citar este pasaje en el texto núm. 208 tradujimos *psyché* por «alma»; aquí por «vida», aunque estrictamente sería «fuerza vital» o «soplo vital» —que, precisamente cuando abandona al hombre, en Homero, deja de cohesionar sus miembros—, diferenciándose del uso homérico en que no se habla ya de él cuando se pierde, sino también y sobre todo cuando ejerce su función vital y cohesionadora. No estamos seguros de la textualidad del resto del pasaje. Las palabras «soplo» (ver nota 97) y «aire» deben ser textuales, dada la mención que sigue, indicando que Anaxímenes las «toma como sinónimos». La palabra «abarca» puede ser tex-

232 (13 B 2 a) AECIO, I 22, 1: El sol es plano como una «lámina».

233 (13 A 6) PS. PLUT., 3: La tierra... «cabalga» en el aire.

234 (13 A 14) AECIO, II 14, 3: Los astros están fijos como «clavos» en lo cristalino.

XIX. PRINCIPALES FRAGMENTOS APÓCRIFOS.

235 (13 B 1) PLUT., *De prim. frig.* 947f: O, como pensaba el viejo Anaxímenes, no dejemos a la sustancia ni lo frío ni lo caliente, sino considerémoslos como afecciones comunes de la sustancia producidas en los cambios; pues dice que lo comprimido y condensado es frío, y que lo raro... es caliente.

236 (13 B 3) OLIMP., *De arte sacra lap. phil.* 25: El aire es próximo a lo incorpóreo; y puesto que nacemos según su flujo, es necesario que sea infinito y rico, para que nunca cese[111].

---

tual, pero sin duda *kósmos* en sentido de «cosmos» es posterior a Heráclito.

111 Este texto figura en DK como fragmento «apócrifo»; el lenguaje es innegablemente tardío.

PITÁGORAS Y LOS PRIMEROS PITAGÓRICOS

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el pitagorismo*

Para el historiador o recopilador actual del pensamiento griego, tal vez el problema más difícil de resolver es qué hacer con la inmensa literatura «pitagórica», «pitagorizante» o, en fin, que versa sobre el pitagorismo, ya en lengua griega antigua (y aun teniendo en cuenta sólo a Pitágoras y a los pitagóricos presuntamente presocráticos). Hacer una edición completa de dichos textos no sé si sería tan extensa como la de Littré con el Corpus Hippocrateum, pero tanto o más heterogénea, y aunque no carezca ciertamente de valor, en poco ayudaría al lector profano.

En efecto, bien dice E. Zeller que «sobre el pitagorismo y su fundador la tradición es capaz de decirnos tanto más cuanto más se aleja en el tiempo de tales fenómenos, y, a la inversa, en la misma medida va acallándose cuando nos acercamos cronológicamente a su objeto mismo» (ZM, *Py*, I, pág. 364). Y en esto caben pocas dudas, pese a las protestas levantadas: aunque contabilicemos en la cronología aquellos testimonios que, procedentes de autores tardíos, son considerados citas textuales de pensadores antiguos, e incluso en casos en que, como Jenófanes, Empédocles y un pasaje de Heródoto, el nombre de Pitágoras no aparece, pero quienes citan dichos pasajes nos aseguran que se refie-

ren a él, ¿qué tendríamos antes de Sócrates?: 4 versos de Jenófanes, en tono burlón; 2 fragmentos de Heráclito —uno de 12 palabras, otro de 17: los dos meramente críticos—; 6 versos de Empédocles; 4 de Ión de Quíos y una referencia de 7 palabras en que hablaría de Pitágoras. Finalmente, tres pasajes de Heródoto: uno en el que se habla de un dios tracio, Zalmoxis, al que algunos griegos desconfiados consideran que no ha sido nada más que un hombre que se hizo divinizar mediante una estratagema, tras haber adquirido una cultura —y una fortuna— conviviendo con Pitágoras, de quien había sido esclavo (aunque al final del relato, Heródoto expresa sus dudas acerca del mismo y estima que Zalmoxis ha vivido muchos años antes que Pitágoras). Este relato de Heródoto (IV 95) es el más extenso, aunque de las algo más de 200 palabras que lo componen sólo unas 30 aluden a Pitágoras; hay otro más breve, de 41 ó 45 palabras (según el manuscrito que se elija para la traducción), pero que no alude a Pitágoras sino a ritos «pitagóricos» (II 81). El tercero (II 123) contiene 75 palabras, pero no menciona a Pitágoras ni a pitagóricos. La razón de su inclusión entre los testimonios se debe al hecho de que la tradición adjudica a Pitágoras la doctrina de la transmigración de las almas, y en dicho pasaje Heródoto atribuye —incorrectamente— a los egipcios tal doctrina, para afirmar que algunos griegos la han hecho pasar como propia: «yo sé sus nombres, pero no los escribo», concluye Heródoto con una prudencia ejemplar, que, acaso sin la misma prudencia, ha sido tomada como una alusión a Pitágoras. Y he aquí todo lo anterior a Sócrates. Salvo que tomemos como presocrático a su joven contemporáneo Isócrates. Éste dedica alrededor de 150 palabras de su panegírico al mítico rey egipcio Busiris a citar en su apoyo a Pitágoras, a quien elogia y elogia igualmente a los que todavía en

tiempos de Isócrates se declaran partidarios de Pitágoras.

En la época clásica propiamente dicha, no hay lamentablemente casi ninguna mención de Pitágoras. Tan sólo en la de Platón, en *Rep.* X 600a, hallamos poco más de 50 palabras en que, más para menospreciar a Homero que para elogiar a Pitágoras, se dice que aquél no ha dejado, como éste, un «modo de vida», como el que «aún hoy denominan pitagórico». Aristóteles, al menos en las obras que de él conservamos —que son muchas—, no cita nunca a Pitágoras; salvo que se tome como cita suya la transcripción que hace de palabras de su contemporáneo Alcidamas, en el que se dice que «los italiotas ⟨han honrado⟩ a Pitágoras» (si esta frase de la *Retórica* hubiera de ser tomada como una mención de Pitágoras por Aristóteles, para ser consecuente habría que tomar las alusiones a Pitágoras por parte de Jenófanes, Heráclito, Ión de Quíos, como citas de Diógenes Laercio, y la de Empédocles, como de Porfirio). De «pitagóricos» Platón habla también una sola vez, en *Rep.* VII 530d-531c, en medio de un centenar y medio de palabras donde los contrapone, aparentemente, a otros que enfocan problemas de armonía musical de modo diferente. Las citas de Aristóteles, en cambio, sea de «los pitagóricos», «los llamados pitagóricos», «los filósofos de Italia», etc., pueden llenar unas pocas páginas, pero, en fin, mucho más que todo lo que hemos mencionado anteriormente. Pero, aparte de los defectos expositivos de Aristóteles que han sido señalados en la «Introducción general» a los presocráticos, con frecuencia se refiere a gente distinta. Baste la referencia al pasaje de *Met.* I 5, 985b-986a, que traducimos como texto núm. 349, para advertir que allí alude a tres tipos distintos de «pitagóricos», todos contemporáneos de Platón o de los atomistas o algo anteriores. (Están también los «fragmentos», coleccionados por

Rose, de una obra «Sobre los pitagóricos», que Philip toma —junto con las menciones en los tratados conservados— como fuente principal, pero muy pocos de los cuales merecen ser tomados como testimonios aristotélicos, y aun así, parcialmente.)

Precisamente, el escaso interés que ha mostrado Aristóteles hacia el pensamiento pitagórico, y el de Pitágoras en especial, es sin duda la causa de la ausencia de material doxográfico, a diferencia de los otros presocráticos. En lugar de doxógrafos (compiladores de «opiniones») encontramos aquí biógrafos (compiladores de datos sobre la «vida de Pitágoras»). Y a medida que avanzamos en el tiempo (hasta el s. IV o hasta el VI), como decía Zeller, estas «biografías» son más extensas. Las principales son la de Diógenes Laercio, la de Porfirio y, finalmente, la de Jámblico, que contiene mayor extensión que toda la obra conservada anterior a él; es decir, no sólo mucho más que las menos de 300 palabras que se asignan a escritores anteriores a Sócrates, y sumadas a éstas las de Isócrates, Platón y Aristóteles, sino también las de Diógenes Laercio y de Porfirio (y no debe olvidarse que hay otras obras de Jámblico en que se habla de Pitágoras y pitagóricos).

¿Qué hacer, entonces? ¿Limitarnos a las 300 palabras «antiguas»? ¿Aumentarlas con las 200 de Platón, las 150 de Isócrates y algunos cientos más tomados de Aristóteles? ¿Tomar como base la «tradición» tardía y reconstruir con ella lo que ha dicho y hecho Pitágoras once siglos antes? De hecho esto es lo que, durante cierto tiempo, al menos a un nivel popular o de divulgación, ha dado lugar a las más estrafalarias exposiciones del pitagorismo, que han tenido cabida en los manuales.

Pero desde Rohde en adelante —su sucesor más inmediato ha sido Delatte, y también Lévy— hasta

Burkert y de Vogel, se ha practicado un cuidadoso análisis de las fuentes de Jámblico, habida cuenta de que, aun cuando éste no cita en general a sus fuentes (como suele hacerlo Porfirio y, casi siempre, Diógenes Laercio), tanto su estilo como lo que aparece inevitablemente como contradicciones insalvables dentro de un mismo autor delatan el empleo de numerosos testimonios de los autores más diversos, que van desde Platón y Aristóteles hasta Porfirio mismo.

Así —y no sólo en base al análisis de las fuentes de Jámblico, sino aplicando también el procedimiento a otros autores— surgen las que habitualmente se denominan «fuentes intermedias». Éstas están constituidas ante todo por cuatro escritores de los siglos IV al III a. C.: Aristóxeno y Dicearco, ambos discípulos de Aristóteles, aun cuando el primero cultivara a la vez la amistad o afinidad con lo que denomina «los últimos pitagóricos». Dicearco aparece como más objetivo, aunque con características de historiador que busca su material en el sur de Italia. En cambio, el historiador Timeo de Tauromenio, aunque muy interesado por la política de los pitagóricos, ha escrito su historia en Atenas, al parecer. Heráclides de Ponto no tiene intereses políticos, pero su relación con Platón o con el platonismo y a la vez con un pitagorismo «platonizante» marcan su preferencia por aspectos fantásticos de la «tradición» pitagórica. Fritz Wehrli ha recopilado los principales fragmentos de Aristóxeno, Dicearco y Heráclides; lo propio ha hecho F. Jacoby con Timeo y otros historiadores que conocemos indirectamente. (De éstos, dos de los más importantes para este tema, entre el siglo III y el II, son Neanto y Hermipo). Luego, entre los siglos II y I a. C., vienen historiadores que, por un lado, aportan testimonios de las «fuentes intermedias» ya citadas, por otro toman notas de índole variada: Polibio, Diodoro de Sicilia y el geógrafo Estrabón.

Naturalmente, los riesgos que ofrece el usar estas «fuentes intermedias» son enormes: por un lado, no tenemos sus citas sobre pitagóricos de sus propias obras conservadas (salvo casos como los de Polibio, Diodoro y Estrabón), sino a través de autores posteriores, que van desde Dionisio de Halicarnaso (s. I a. C.) hasta el léxico Suda (s. X d. C.), pasando, naturalmente, por otros autores como Jámblico. Por otro lado, ellos mismos están separados en el tiempo respecto de Pitágoras por un mínimo de dos siglos, y pertenecen a escuelas o círculos que los llevan a entender a los pitagóricos de determinada manera. No hay que olvidarse, además, que, inmediatamente que pasamos a la era d. C. los escritos adoptan otro color: pronto se tornan apologéticos o polémicos. A menudo entra en juego una rivalidad con el cristianismo, que amenaza con desplazar las ideologías paganas. Las contaminaciones son recíprocas. El léxico estoicizante y platonizante tiñe el lenguaje de evangelios y epístolas del Nuevo Testamento, y de los padres cristianos; pero la inversa nos interesa más, porque influye aún en relatos que son atribuidos a «fuentes intermedias» por pensadores posteriores.

A este complejo panorama se suma un elemento que interesa menos para el caso de los presocráticos, pero que importa de todos modos para deslindar zonas geográficas e históricas: el descubrimiento —a esta altura ya se lo puede llamar así— por el investigador finlandés H. Thesleff de que, tras «los últimos pitagóricos» que conoció Aristóxeno, se produjo en el sur de Italia un reavivamiento del pitagorismo, acaso con carácter más intelectual y escolar que vital, al menos en los siglos a. C. En tal sentido se han confeccionado numerosos manuales «pitagóricos» (en realidad «pseudopitagóricos»), con ideas bastante heterogéneas pero que pretendían continuar el pitagorismo antiguo; para eso

han sido empleados nombres de pitagóricos de renombre, como Arquitas, Filolao, Timeo Locro (éste hecho famoso más bien gracias al *Timeo* de Platón), etc. Junto a ellos hay numerosos nombres poco o nada conocidos, que bien pueden haber pertenecido a la época (s. III-II, en su mayor parte, péro también fines del IV y parte del I). Es decir, el fraude de estos últimos —en nuestra opinión— no sería el de usar nombres ajenos para obras propias, sino el de unir sus nombres desconocidos al de nombres conocidos de otras épocas. Según Thesleff, la mayor parte de estos escritos habría sido compuesta originariamente en dialecto dorio.

2. *Criterio para el abordaje de los textos*

Dada la enorme cantidad de textos y la gran variedad (en cuanto a épocas, modos de pensar y de actuar) de fuentes, no hemos pensado en ordenar cronológicamente los textos, ni separar meramente a Pitágoras de los pitagóricos.

Ante todo, hemos hecho esta distinción: leyenda e historia. Esto es sumamente difícil, porque a veces se mezclan en un mismo texto, pero no impide el esfuerzo. Con «leyenda» no queremos decir «falsedad» (ni con «historia», «verdad»), pues detrás de la leyenda puede haber una doctrina que puede haber sido sostenida históricamente. Un ejemplo claro: «leyenda» es la de las reencarnaciones de Pitágoras. «Historia» sería, correlativamente, doctrina de la transmigración de las almas, que es posible que subyazga tras la «leyenda». Pero la «leyenda», tomada literalmente, *no es cierta*: la historia *puede* ser cierta. Subrayamos «puede», porque se verá cómo discutimos muchas cosas que no calificamos de «leyenda»; por ej., que Pitágoras haya enseñado una doctrina de la transmigración de las almas, es algo que discutiremos.

Puede objetarse, por ejemplo, que tomemos como leyendas lo de que Pitágoras descubrió el «teorema de Pitágoras» (el sacrificio de un buey en su honor es cosa secundaria) o que fue el primero que usó el nombre de «filosofía»; mientras no ponemos bajo ese rubro la historia de Hípaso o quién fuera el que divulgó la irracionalidad y/o la inscripción del dodecaedro en una esfera y fue ahogado en el mar. Pero para nosotros es algo «higiénico» poder calificar de «leyenda» la atribución a Pitágoras del teorema que lleva su nombre y la invención de las palabras «filósofo» y «filosofía» en sustitución de «sabio» y «sabiduría». Porque esas «leyendas» todavía se cuentan como verdades en colegios secundarios —y si uno se descuida, también en la Universidad—, de modo que importa mucho desenmascarar ese disfraz de «verdad» y dejar al descubierto la «leyenda». En cambio, lo de la muerte en el mar del que difundió secretos matemáticos como la irracionalidad es para nosotros una simple confusión, una confusión más entre las que han resultado de la mezcolanza de textos en la antigüedad, pero que hoy no tiene vigencia, como no sea entre algunos pocos investigadores del pensamiento antiguo.

Hacemos una tercera distinción, en la que entran sólo pitagóricos, y ya no Pitágoras (en las dos primeras secciones se habla de Pitágoras, pero a veces también de pitagóricos —en general, en forma anónima— unidos a él en forma casi inmediata en el tiempo). Aunque en la lista aparecen nombres como Filolao, Eurito y Arquitas, entre otros, la intención es de ocuparnos en esa tercera sección de lo que Raven llamaría «pitagóreos pre-parmenídeos». De Filolao hablaremos cuando llegue el turno a los últimos presocráticos, porque es tan «presocrático» como Diógenes de Apolonia o Demócrito: lo es, en el sentido de que representa un pensamiento anterior a Sócrates. Pero hablar, en

una obra que incluye pre-socráticos, de Arquitas —joven contemporáneo de Platón— ya sería abusivo. Por eso, debe entenderse que los pitagóricos a que enfoca la tercera sección corresponden al siglo V a. C. (a lo sumo, orillando el siglo IV). El que en esas listas haya pensadores posteriores no se debe a nosotros sino a las fuentes, pero será aclarado en las notas.

3. *Bibliografía selecta sobre Pitágoras y pitagóricos*

A nuestro juicio, los mejores trabajos producidos sobre el tema en el primer cuarto de este siglo son los de Delatte y Lévy, y el más completo del último cuarto de siglo, el libro de Burkert (traducción inglesa), aunque sin descuidar por eso los numerosos e importantes trabajos de Kurt von Fritz. A continuación ofrecemos una lista breve de las principales obras consultadas, con la abreviatura correspondiente cuando se trate de casos en que son citadas varias veces.

BURKERT, *LaS* = W. BURKERT, *Lore and Science*, trad. E. J. Minar, corregida por el autor, Cambridge, 1972.

BURKERT, *WuW* = W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Erlangen-Nuremberg, 1962.

DELATTE, *Litt.* = A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, París, 1915.

A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja, 1922.

—, *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, Bruselas, 1922.

FRITZ, *Math. u. Ak.* = K. v. FRITZ, «Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern», *Bay. Ak. Wiss. Sitz.* 11, Munich, 1960.

FRITZ, *Pyth. Pol.* = F. v. FRITZ, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, Nueva York, 1940.

FRITZ, *RE* = K. v. FRITZ, arts. «Pythagoras» y «Pythagoreer» en PAULY-WISSOWA, *Real Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft*, 47, 1963, cols. 171-268.

KERÉNYI = K. KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus*, 3.ª ed., Zurich, 1950.

LÉVY = I. LÉVY, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, París, 1926.

MADDALENA = A. MADDALENA, *I Pitagorici*, Bari, 1954.

PHILIP = J. A. PHILIP, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, 1966.

RATHMANN = W. RATHMANN, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, Halle, 1933.

ROSTAGNI, *Verbo* = A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Turín, 1924.

THESLEFF, *Intr.* = H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, AAA, Abo, 1961.

THESLEFF, *Texts* = H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, AAA, Abo, 1965.

TIMP. CARDINI = M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, Fasc. I, 1958; II, 1962 y III, 1964.

DE VOGEL, *PEP* = C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966.

ZM, *Py* = E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 2, Florencia, 1938.

I. Leyendas sobre Pitágoras.

a) *El nacimiento.*

237 Jámbl., *V. P.* II 3-8: Según se dice, Anqueo —quien residía en Same, en la isla de Cefalonia— provenía de Zeus, y debía esta fama a su virtud o a la grandeza de su alma: sobresalía entre los demás cefalonienses por su inteligencia y por su reputación. Un oráculo de la Pitonisa le indicó que dirigiera a habitantes de Cefalonia, Arcadia y Tesalia para fundar una colonia; debía añadir, también, colonos de Atenas, Epidauro y Calcis. Tenía que conducirlos a colonizar una isla llamada Melánfilo por la excelencia de su suelo. Y la ciudad había de ser denominada Samos, como equivalente a la Same de Cefalonia.

El oráculo en cuestión decía así:

«Anqueo, te ordeno que en una isla que hay en el mar
fundes una colonia: Samos, en lugar de Same; aunque
[se la llame Filis».

Y prueba de que en la colonización convergieron gentes de los lugares mencionados son no sólo los cultos y sacrificios a los dioses ⟨que todavía subsisten⟩, ya que habían sido trasladados desde los lugares de donde habían llegado juntos la mayoría de esos hombres, sino también los vínculos familiares y las asocia-

ciones que formaron los de Samos. Se dice además que Mnemarco y Pites, padres de Pitágoras, provenían de la casa y de la familia del que había fundado la colonia, Anqueo [1].

Mientras sus conciudadanos le atribuían ⟨a Pitágoras⟩ tan noble origen, un poeta nacido en Samos decía que era hijo de Apolo, con estas palabras:

«Pitágoras, quien fue concebido de Apolo, amado de [Zeus,
por Pites, que, entre las mujeres de Samos, era la más [bella».

Hasta dónde se difundieron estas palabras, es digno narrarlo. Cuando este Mnemarco de Samos, en viaje de negocios, llegó a Delfos acompañado de su esposa —cuyo embarazo no era aún notorio—, la pitonisa le predijo, por medio de un oráculo, que el viaje marítimo a Siria habría de ser acorde con sus deseos y provechoso, y que su esposa, embarazada, daría a luz un niño que sobresaldría en belleza y sabiduría por todos los tiempos, y que durante toda su vida habría de ser la mayor ayuda para el género humano.

Mnemarco llegó a la conclusión de que el dios no le habría profetizado algo acerca del niño —sobre el

---

1 Same era una ciudad de la isla de Cefalonia; ésta lleva aún tal nombre, en el actual mar Jónico (al oeste de la Grecia continental). Samos —isla más pequeña— también conserva hoy dicho nombre, situada en el mar Egeo (al SO. de la costa de la actual Turquía).

Que la isla de Samos y su principal ciudad se llamaran antes Melánfilo y Filis, respectivamente sólo nos lo dice esta fuente en el caso de Melánfilo; en el caso de Filis, existe también la mención en un escolio —de fecha incierta— al poema *Alexipharmaca* de Nicandro (siglo II d. C.). Cf. Lenschau, en *RE* 39 (1941), col. 1.024. Jámblico siempre llama Mnemarco al padre de Pitágoras, que en todas las demás fuentes aparece como Mnesarco.

cual nada le había preguntado— si no fuera a tratarse realmente de un privilegio excepcional y de un don divino; e inmediatamente cambió el nombre de su esposa Partenis por el de Pites, por causa del hijo y de la profetisa.

Y cuando, ya en Sidón, en Fenicia, ella dio a luz, llamó al hijo recién nacido Pitágoras, porque el ⟨dios⟩ Pitio se lo había anunciado. Debe rechazarse, pues, la conjetura de Epiménides, Eudoxo y Jenócrates, de que Apolo había dormido con Partenis y que ésta había quedado embarazada sólo a partir de ese momento, y tras haber llegado a ese estado, se lo predijo la profetisa. Y esto no puede admitirse de ningún modo.

Ahora, que el alma de Pitágoras haya sido conducida por Apolo, fuera como acompañante o subordinada de alguna otra manera más familiar a este dios, y así haya descendido hasta los hombres, es algo que nadie discutiría, al apreciar tanto este nacimiento de él como la sabiduría de su alma en todo sentido. Hasta aquí cuanto concierne a su nacimiento[2].

238 (ESPEUS., fr. 27 L.) D. L., III 1-2: Hijo de Perictione y Aristón, Platón ⟨nació en la generación⟩ sexta desde Solón, y a su vez Solón remonta su estirpe hasta Nelea y Posidón... Espeusipo, en su escrito *Panegírico de Platón*, Clearco en *Fiesta fúnebre en homenaje a Platón*, y Anaxilaides, en el libro II de *Sobre los filósofos*, dicen que en Atenas se contaba una historia, según la cual Aristón había violado sin éxito a Perictione, cuando ésta estaba en la flor de su juventud; y que, al cesar de hacer violencia, él tuvo una visión de Apolo, a raíz de la cual la pre-

---

2 *Parthénos* en griego significa «virgen». Ver nota 4.

Jámblico rechaza la parte de la leyenda que más le choca: que Apolo haya tenido relaciones sexuales con la madre de Pitágoras; pero no duda de que Apolo ha intervenido en el nacimiento y vida de Pitágoras. Según PHILIP, 186 el tema ha de haber sido «modelado» por las versiones acerca del nacimiento de Platón. Ver los dos textos que siguen y nota 4.

servó pura de relaciones sexuales hasta el nacimiento (del hijo)[3].

239 OLIMP., *Vita Plat.* pág. 1: Una aparición apolínea fecundó a Perictione, la madre de Platón, y durante la noche se apareció a Aristón y le ordenó no tener contacto carnal con Perictione hasta el tiempo del nacimiento, lo cual fue hecho de ese modo.

240 MATEO, 1, 17 a 2, 5: Desde Abraham hasta David, catorce generaciones; desde David hasta el destierro en Babilonia, catorce generaciones; desde el destierro en Babilonia hasta Cristo, catorce generaciones. El nacimiento de Jesús fue así: María, su madre, estaba desposada con José, y antes de que hubiese tenido contacto carnal, se encontró con que estaba embarazada por obra del Espíritu Santo. José, su esposo, era justo y no quería ponerla en evidencia, y resolvió abandonarla en secreto. Pero mientras pensaba estas cosas, he aquí que el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: «José, hijo de David, no temas acompañar a tu esposa, María, pues lo que se ha engendrado en ella proviene del Espíritu Santo: dará a luz un hijo, y lo llamará con el nombre de Jesús, porque salvará al pueblo de sus pecados». Todo esto aconteció para que se cumpliera lo que el Señor, por medio del profeta, había dicho: «Ved que la Virgen quedará embarazada, dará a luz un niño y lo llamarán Emanuel», nombre que, traducido, significa «Dios con nosotros». Cuando se despertó, hizo lo que el Ángel del Señor le ordenara, acompañó a su esposa y no tuvo contacto carnal con ella hasta que dio a luz un hijo, y lo llamó con el nombre de Jesús... ⟨Herodes⟩ convocó a todos los sumos sacerdotes y a los escribas del pueblo, para enterarse por ellos

---

3 El *Panegírico de Platón* es una obra de Espeusipo, no de Clearco.

Así figura en el catálogo de obras de Espeusipo (D. L., IV 5), en el que no se menciona ninguna *Fiesta fúnebre*. Por ello seguimos a P. LANG, *De Speusippi Academici Scriptis*, págs. 32-33, en la inversión de atribución de obras a Espeusipo y Clearco en el presente pasaje de D. L., III 1-2, donde hay un patente error.

dónde nacería el niño. Ellos le dijeron: «En Belén de Judá, pues así está escrito por el profeta»[4].

b) *Encarnaciones anteriores.*

241 (DK 14.8; HERÁCL. PONT., fr. 89 W.) D. L., VIII 4-5: Esto es lo que cuenta Heráclides de Ponto acerca de él ⟨es decir, de Pitágoras⟩: que una vez había sido Etálida y considerado hijo de Hermes, y que Hermes le dijo que eligiera lo que quisiese, excepto la inmortalidad. Entonces le pidió que le conservara, vivo o muerto, la memoria de lo que le sucediera. De ahí que en vida se acordara de todo y, después de morir, mantuviese la misma memoria. Algún tiempo después ⟨su alma⟩ entró en Euforbo, quien fue herido por Menelao. Ahora bien, Euforbo narraba que cierta vez había sido Etálida y cómo, tras recibir de Hermes este don de la migración del alma, había emigrado una y otra vez, y a cuántas plantas y animales había llegado y cuánto había experimentado su alma en el Hades, y cuánto

[4] La versión del nacimiento de Pitágoras imita a la de Jesús.

Si bien la leyenda de la ascendencia apolínea de Pitágoras ha de ser antigua (PORFIRIO, *V. Pitág.* 2, atribuye a Apolonio —ss. III-II a. C.— el haber narrado que Pitágoras era hijo de Apolo y de Pites «en cuanto a la procreación, de Mnesarco en cuanto a la mención», y cita también los dos versos de un poeta de Samos), se puede advertir no sólo que la madre de Pitágoras cambia —en el relato de Jámblico— su nombre por uno que en griego (*Parthénis*) es muy parecido al que corresponde a la palabra «virgen», sino que enfatiza, frente a versiones de Eudoxo y Jenócrates (siglo IV a. C.) e incluso de Epiménides (?), que no ha habido relación sexual alguna. Esto, con el añadido de detalles como el de la relación genealógica de Pitágoras con el fundador de su pueblo, las admoniciones divinas y profecías, el traslado a una nueva ciudad para el nacimiento, etc., nos hace pensar que su fuente (¿Nicómaco?) ha «modelado» el relato en base a evangelios como el de San Lucas.

las demás soportan allí. Y después de que Euforbo murió, su alma se trasladó a Hermótimo, el cual, queriendo que se le creyera, fue al templo de Apolo en Bránquidas, donde mostró el escudo que Menelao había depositado allí (decía, en efecto, que, al volver Menelao de Troya, había consagrado su escudo a Apolo), el cual estaba tan deteriorado que sólo quedaba el frente de marfil. Después de que Hermótimo murió, se convirtió en Pirro, pescador de Delos. Y nuevamente recordaba todo, cómo había sido primero Etálida, luego Euforbo, después Hermótimo y finalmente Pirro. Y después de que Pirro murió, se convirtió en Pitágoras, y recordaba todas las cosas mencionadas.

242 (DICEARCO, fr. 36 W.) GELIO, *N. A.* IV 11, 4: Ahora bien, se ha dicho con frecuencia que Pitágoras mismo tenía la fama de haber sido primeramente Euforbo —tal como estas cosas tan remotas han sido transmitidas por Clearco y Dicearco— y que luego fue el poeta Pirandro, después Etálida y luego una mujer de hermoso rostro, una meretriz cuyo nombre era Alco.

243 (31 A 31) HIPÓL., I 3, 3: Este ⟨Empédocles⟩ decía que todas las almas transmigran en todos los seres vivos. Y, en efecto, el maestro de éstos ⟨o sea, de los pitagóricos⟩, Pitágoras, decía haber sido aquel Euforbo que había combatido en Troya, y afirmaba que reconocía su escudo[5].

---

5 Las llamadas «fuentes intermedias» han transmitido una versión mitológica —rayana en lo caricaturesco— de la doctrina de la transmigración de las almas aplicada a Pitágoras mismo.

Tal es caso de la heterogénea sucesión de encarnaciones —en la cual no falta una meretriz o una prostituta— a partir de Etálida. La razón de la inclusión de Euforbo la sugiere KERÉNYI, pág. 19, por medio de *Il.* XVI 849-850, donde Patroclo —herido por Euforbo— grita, moribundo, a quien le ha dado el golpe final, Héctor: «Me mató la Moira y el

244 (31 A 1) D. L., VIII 54: Timeo, en el libro IX de sus *Historias*, dice que ⟨Empédocles⟩ fue discípulo de Pitágoras, y que tras haber sido acusado en aquel tiempo de plagio —tal como también Platón—, fue excluido de la participación en las discusiones. Y dice también ⟨Timeo⟩ que ⟨Empédocles⟩ menciona a Pitágoras cuando dice:

«Había entre aquéllos un varón inmensamente sabio,
que adquirió la más grande riqueza de entendimiento».

Otros dicen que él ⟨es decir, Empédocles⟩ se refiere allí a Parménides.

245 (31 B 129) PORF., *V. Pitág.* 30-31: ⟨Pitágoras⟩ prestó atención a la armonía del universo, tras advertir la armonía universal de las esferas y de los astros que se mueven según éstas, que nosotros no escuchamos a causa de la pequeñez de ⟨nuestra⟩ naturaleza. De estas cosas también Empédocles da testimonio cuando dice acerca de él:

«Había entre aquéllos un varón inmensamente sabio,
que adquirió la más grande riqueza de entendimiento,
rector de múltiples obras sabias al máximo;
pues cada vez que se extendía con todo su entendimiento
veían fácilmente cada una de todas las cosas que existen
durante diez o veinte generaciones de hombres».

---

hijo de Apolo, Euforbo entre los hombres, etc.». Así, la leyenda de la ascendencia apolínea de Pitágoras, podía encontrar un «valioso» antecedente en la encarnación en Euforbo. En el siglo II d. C. Tertuliano compara esta fábula con la anécdota que narra Hermipo (texto núm. 317) y deduce: si mintió en este segundo caso, ¿quién va a creer que alguna vez fue Etálida, Euforbo, etc.? (*De Anima*, ed. Waszink, 28. 2-5, p. 40, notas en 357-359).

En efecto, el «inmensamente» y «veía cada una de las cosas existentes» y «riqueza de entendimiento» y palabras similares expresan la conformación excepcional y más fina que los demás —tanto en el ver y en el oír como en el pensar— de Pitágoras [6].

246 (DK 14.8) *Theolog. Arithm.* p. 40: Andrócides el pitagórico —quien escribió *Sobre los símbolos*—, Eubúlides el pitagórico, Aristóxeno (fr. 12 W.), Hipóboto y Neanto, quienes han registrado ⟨las tradiciones⟩ correspondientes al varón ⟨o sea, a Pitágoras⟩, han dicho que las metempsicosis que experimentó transcurrieron en 216 años. Por consiguiente, después de tal cantidad de años llegó Pitágoras a un nuevo nacimiento y revivió tras cumplirse el primer ciclo y retorno del cubo del 6, ⟨número⟩ éste generador del alma y recurrente a causa de ⟨su carácter⟩ esférico, de modo que al cabo de estos ⟨años⟩ volvió a revivir. Y con esto concuerda también la cronología que corresponde a la vida de Euforbo. En efecto, se cuentan aproximadamente 514 años desde la guerra de Troya hasta los tiempos del físico Jenófanes, de Anacreonte y de Polícrates, así como del sitio y destrucción de Jonia por el medo Hárpago (en la huida consiguiente los foceos fundaron Masalia). Pitágoras fue contemporáneo de todos éstos. Y se narra que, cuando Egipto fue ocupada por Cambises, fue hecho prisionero mientras pasaba el tiempo con los sacerdotes y, conducido a Babilonia,

---

6 Empédocles no pudo ser discípulo de Pitágoras, ni hay seguridad que aluda a él en su poema.

Sobre la imposibilidad cronológica de tal relación, véase el final de la nota 26. En cuanto a que los versos citados aludan a Pitágoras, es claro que es una suposición de Timeo —incurso ya en el mencionado error cronológico—, quien no da razones de ello; y las aducidas por Porfirio son endebles, y en ambos casos se advierte que no hay versos anteriores que mencionen a Pitágoras por su nombre.

fue iniciado en los ritos bárbaros. Cambises fue contemporáneo de la tiranía de Polícrates, de la cual huyó Pitágoras para trasladarse a Egipto. Por lo tanto, si se resta dos veces el período de 216 años ⟨del de 514⟩, quedan 82 años de su vida[7].

c) *Bilocuidad y otros relatos legendarios.*

247 (DK 14.7; Arist., fr. 191 Rose, Ross I, 130) Apolon., *Mirab.* 6: Mientras cruzaba con otros el río Cosa, escuchó una enorme voz suprahumana que le decía: «¡Bienvenido, Pitágoras!», ante lo cual los presentes fueron presas del miedo. Una vez apareció en Crotona y en Metaponto a la misma hora y día. En una ocasión, mientras estaba sentado en el teatro, según dice Aristóteles, se puso de pie y mostró a los espectadores que uno de sus muslos era de oro.

248 (DK 14.7; Arist., fr. 191 Rose, Ross I, 130) El., *Hist. Varias* II 26: Aristóteles dice que Pitágoras fue llamado por los crotoniatas Apolo Hiperbóreo. El hijo de Nicómaco añade que, a la misma hora y el mismo día, fue visto por muchos en Metaponto y en Crotona, y que, durante los juegos olímpicos, se puso de pie en

---

7 Este curioso intento de asimilar la leyenda de las reencarnaciones a especulaciones numérico-simbólicas muestra hasta qué punto son fiables las «fuentes intermedias», como Aristóxeno y Neanto.

Dejando de lado problemas cronológicos como el de fijar la fundación de Masalia —Marsella— durante el reinado de Cambises —ver nota 2 a Parménides—, si mediaran 514 años entre la ocupación de Egipto por Cambises (año 525 a. C.) y la guerra de Troya, ésta tendría que ser fechada alrededor del 1039 a. C., es decir, unos dos siglos y medio después de lo que calculan historiadores y arqueólogos. La referencia al cubo del número 6, «generador del alma», hace pensar en la «platonización» del pitagorismo que se produjo en la Academia antigua; ver nota 48.

el teatro y mostró que uno de sus muslos era de oro. También dice ⟨Aristóteles⟩ que, mientras ⟨Pitágoras⟩ cruzaba el río Cosa, fue saludado por el río, y se cuenta que muchos oyeron este saludo.

249 (ARIST., fr. 191 Rose, Ross I, 131) D. L., VIII 11: Se dice que tenía un aspecto sumamente solemne y que sus discípulos sostenían la opinión de que era Apolo, que había venido de los hiperbóreos. Una leyenda cuenta que cierta vez que estaba desnudo se vio que tenía un muslo de oro; y muchos han dicho que, cuando cruzaba el Neso, el río lo saludó.

250 (ARIST., fr. Ross I, 131) JÁMBL., *V. P.* 140: Creían en sus concepciones por tener confianza en él, quien había sido el primero en decirles que no era un hombre cualquiera sino un dios. Y ésta era una de sus pruebas de instrucción oral: «¿Quién eres, Pitágoras?» En efecto, decía que era el Apolo Hiperbóreo y como prueba de esto se sostenía que, durante una competencia, se puso de pie y mostró el muslo de oro.

251 JÁMBL., *V. P.* VIII 36: ⟨Pitágoras⟩ marchó desde Síbaris hasta Crotona por la costa, y se aproximó a los pescadores. Estaba aún sumergida en el mar la red cargada de peces, y les dijo qué cantidad habían pescado, precisando el número de peces recogidos; a su vez los hombres prometieron hacer lo que él les ordenara, si el pronóstico era acertado. Después de que el recuento mostró que era exacto ⟨Pitágoras⟩ ordenó poner nuevamente en libertad a los peces vivos. Y lo más asombroso: durante el tiempo del recuento, ninguno de los peces que permanecían fuera del agua expiró, por haber estado él a su lado. Tras pagar a los pescadores por los peces, se marchó a Crotona[8].

---

[8] El fin de estos relatos es, aparentemente, el de destacar

d) *Llegada majestuosa a Italia.*

252 (DK 14.8a; DICEARCO, fr. 33 W.) PORF., *V. Pitág.* 18-19: Cuando arribó a Italia y habitó en Crotona, dice Dicearco, ⟨Pitágoras⟩ apareció como un hombre que había viajado por muchos lugares, poco común y muy bien provisto por la fortuna de una naturaleza singular, de aspecto noble y muy agradable, así como de excelsitud y dignidad en la voz, costumbres y en todo lo demás. Produjo en el Estado de Crotona tal efecto que, después de conmover las almas de los ancianos gobernantes con largos y bellos discursos, éstos lo invitaron a pronunciar exhortaciones adecuadas a la edad de los jóvenes y a los niños congregados en los colegios, y luego a las mujeres; también fue organizada una reunión de las mujeres con él. Al suceder estas cosas, creció grandemente su fama, y ganó muchos discípulos de esa ciudad, no sólo hombres sino también mujeres —el nombre de una de las cuales se hizo célebre, Teano—, así como muchos reyes y gobernantes de países bárbaros vecinos.

---

el carácter extra-humano de Pitágoras, sin ningún simbolismo claro.

Tal vez sólo la «bilocuidad» podría ser destacada como una característica, según DODDS, *The Greeks and the Irrational*, pág. 140, de los chamanes, especie de hechiceros siberianos que ha descrito K. MEULI, «Scythica», *Hermes* 70 (1935), 121-176, y que Dodds calcula que pueden haber ingresado en Grecia en el siglo VII a. C., con el comercio a través del Mar Negro, y de los que serían ejemplos Pitágoras y Empédocles (ejemplos griegos, naturalmente). Con esta idea de Dodds simpatiza BURKERT, *WuW*, págs. 124-139, que ve en el vocablo *góēs* el equivalente griego de «chamán». No obstante, los ejemplos de *góetes* que hallamos en HERÓDOTO (IV 105; VII 191, etc.), no están en ningún caso conectados con Pitágoras ni con fenómenos como el de la bilocuidad u otros que de Pitágoras se describen.

253 JÁMBL., *V. P.* VI 30: En una sola disertación, según dicen, la primera que dio públicamente el hombre tras su llegada a Italia, más de dos mil personas recibieron sus palabras.

254 PORF., *V. Pitág.* 20-21: En una sola disertación según dice Nicómaco, que dio tras su llegada a Italia, más de dos mil personas recibieron sus palabras[9].

255 (ARISTÓX., fr. 17 W.) PORF., *V. Pitág.* 21: Aquellos Estados que, al llegar a Italia y a Sicilia, halló sojuzgados unos por otros —algunos desde hacía muchos años, otros desde hacía poco—, fueron insuflados de un espíritu de libertad ⟨por Pitágoras⟩, quien los liberó por medio de sus partidarios en cada uno: Crotona, Síbaris, Catania, Regio, Hímera, Agrigento, Tauromenion y algunos otros. Les implantó leyes por medio de Carondas de Catania y de Zaleuco de Locro, gracias a los cuales se volvieron dignos de emulación por los vecinos durante mucho tiempo. Símico, tirano de Centorípinon, después de escucharlo abandonó el mando y dio parte de su fortuna a su hermana, parte a los ciudadanos. Según cuenta Aristóxeno, se le acercaron también lucanos, mesapios, peucetios y romanos. Hizo cesar toda disputa no sólo entre sus conocidos sino también entre sus descendientes y en general entre todos los Estados de Italia y de Sicilia, tanto dentro de cada uno como entre unos y otros[10].

---

9 Los escasos fundamentos que en estos textos se dan respecto de la llegada triunfal a Crotona —los hechos maravillosos del apartado anterior, como podrá advertirse, son anteriores a dicha llegada, a excepción del episodio de los peces— obligan a pensar en que toda esa leyenda es producto de la necesidad de grupos de científicos y/o políticos, a fin del siglo IV a. C., de adquirir fuerza, magnificando al fundador de los mismos.

10 Tras esta leyenda subyace sólo la certeza de que Pitágo-

e) *Los cuatro discursos en Crotona.*

1.er Discurso.

256 JÁMBL., *V. P.* VIII 37-45: Pocos días después ⟨de su llegada a Crotona, Pitágoras⟩ visitó la escuela. Una vez congregados a su alrededor los jóvenes, se sabe que les dirigió algunas palabras, por medio de las cuales los exhortó a estimar más a los más ancianos. Mostró que, tanto en el universo como en la vida, en los Estados y en la naturaleza, es más venerado lo que precede en el tiempo que lo que le sigue, dando como ejemplos: el levante ⟨es más venerado⟩ que el poniente, la aurora más que el crepúsculo, el principio más que el fin, la generación más que la destrucción; a su vez, en forma semejante, los autóctonos más que los forasteros; del mismo modo, en las colonias, los líderes y fundadores de un Estado ⟨son los más venerados⟩, y, en general, los dioses más que los demonios, éstos más que los semidioses y los héroes más que los hombres, y entre éstos, más los que son causa de nacimientos que los más jóvenes.

Dijo estas cosas con el propósito de inducirlos a que valoraran más a sus progenitores que a sí mismos, ya que —afirmó— debían estarles agradecidos tanto como un muerto al que lo devuelve a la vida. Y añadió que es justo amar —y nunca afligir— a los primeros y más grandes benefactores que a todos los demás, y que sólo los padres los precedían para beneficio de su nacimiento; además, que los antepasados eran la causa de toda la prosperidad de los descendientes, y por ello los mayores benefactores y que han mostrado que no se puede pecar contra los dioses: en efecto, es natural que los dioses perdonen a quienes honren a los padres

---

ras y/o sus sucesores han realizado actividades políticas en Italia.

más que todo, pues hemos sido enseñados por ellos a honrar a los dioses.

De ahí también que Homero glorificó al rey de los dioses con el mismo nombre, llamándolo padre de todos los dioses y de los mortales. Y muchos otros de los poetas creadores de mitos han legado la tradición de que los que reinan entre los dioses han preservado celosamente entre ellos el dividido amor de parte de los hijos hacia el lazo matrimonial de sus padres, y por esta causa se han hecho cargo del papel del padre y a la vez del de la madre: Zeus procreó a Atenea, Hera a Hefesto, hijos de sexo opuesto al de sus respectivos progenitores, a fin de participar en el amor más distante.

Una vez que todos los presentes convinieron en que el juicio de los inmortales es el más fuerte, mostró a los crotoniatas por qué Heracles era el patrono de los colonizadores, por lo cual ellos debían obedecer con gusto lo que les ordenaran sus padres; ya que, según la tradición, el dios mismo, obedeciendo a otro de mayor edad que él, había luchado penosamente e instituido, en honor a su padre, los juegos olímpicos para celebrar el triunfo de sus obras. Y declaró que, en el trato mutuo, obrarían más afortunadamente si jamás se erigían en enemigos de sus amigos, y si se hacían lo más rápidamente posible amigos de sus enemigos, así como también si practicaban en su buena conducta hacia los ancianos la benevolencia para con sus padres y en la amabilidad con los demás la convivencia con sus hermanos.

A continuación habló sobre la moderación, afirmando que la edad de los adolescentes pone a prueba su naturaleza en la época en que sus deseos alcanzan mayor fuerza. Después los exhortó a considerar que, entre las virtudes, sólo a la moderación conviene ser buscada tanto por muchachos como por mujeres vírge-

nes o casadas, así como también por la generación mayor, pero sobre todo por los más jóvenes. Sólo esa virtud, les reveló, abarcaba tanto los bienes del cuerpo como los del alma, preservando la salud y el deseo para las mejores realizaciones vitales.

Añadió que esto era evidente a través de la situación opuesta. En efecto, cuando los bárbaros y los griegos se enfrentaron en torno a Troya a causa de la incontinencia de uno solo, unos y otros sufrieron terribles calamidades: unos, en la guerra, otros en el viaje por mar; y por esta única falta el dios estipuló el castigo de diez años y mil daños, tras profetizar la toma de Troya y el envío de las vírgenes por los locros al santuario de Atenas en Troya. También exhortó a los jóvenes respecto de su formación integral, haciéndoles notar cuán insólito era juzgar, por un lado, al raciocinio como lo que más dedicación merecía y como aquello por medio de lo cual se debía deliberar acerca de las demás cosas; y no consagrar tiempo alguno, por otro lado, a su ejercicio. Pues en esto la preocupación por el cuerpo se asemeja a los malos amigos: pronto es abandonada. La formación integral, en cambio, permanece hasta la muerte, como los varones nobles, e incluso en algunos casos se conserva más allá del fin de la vida, como fama inmortal.

Y sostuvo otros argumentos similares unos provenientes de informaciones de otros, otros de opiniones personales, para demostrar que la formación integral es una buena constitución que es común a los más aventajados en cada género ⟨de actividades⟩. En efecto, los descubrimientos de éstos sirven a la formación integral de los demás. Y esto es, por naturaleza, importante a tal punto que, mientras las otras cosas habitualmente elogiadas —por ejemplo, la fuerza, la belleza, la salud, la bravura— no se pueden transferir a otros, o bien —como en el caso del dinero, los puestos de

mando, y otras cosas circunstanciales—, ⟨una vez transferidas⟩, no se las puede recuperar más. De la ⟨formación integral⟩, en cambio, puede hacerse partícipe a otro sin que, por eso, quien la da pierda la que posee.

Similarmente, hay otras cosas que los hombres no pueden adquirir; es posible, en cambio, recibir una educación integral según la propia elección. De ese modo, si luego se aplica a los asuntos políticos del país, no será con desvergüenza, sino con formación integral. En efecto, es en su modo de vida en lo que los hombres se diferencian de los animales, los griegos de los bárbaros, los libres de los esclavos, los filósofos de los hombres comunes. Y, para hablar en general, entre los que sobresalen, se han hallado siete hombres de una misma ciudad ⟨ésta, Crotona⟩, que corren más que los demás. Que sobresalgan en sabiduría, en cambio, se han contado ⟨sólo siete⟩ en el mundo entero. Y en los tiempos siguientes, en los cuales vivía el mismo ⟨Pitágoras⟩, uno solo ⟨él⟩ sobresalía entre todos por su amor a la sabiduría. En efecto, se dio a sí mismo este nombre ⟨el de filósofo⟩, en lugar del de sabio.

De estas cosas habló en la escuela con los jóvenes [11].

---

11 El carácter legendario y tardío de los «cuatro discursos» de Pitágoras en Crotona (Thesleff, *Intr.*, pág. 107, los fecha alrededor del año 300 a. C.) queda acreditado por la estructura orgánica y minuciosa de cada uno de ellos, la cual sería imposible de transmitir oralmente, y menos, mediando la prescripción o costumbre del silencio sobre su doctrina (ver texto núm. 310). Poseen todos una aureola fantástica: a los pocos días de llegar a Crotona, Pitágoras visita la escuela y habla a los jóvenes (1.er discurso). Cuando éstos narran a sus padres lo que se les ha dicho, los gobernantes de Crotona reclaman que a ellos también se les enseñe (2.o discurso). Tras oírlo, erigen un Museo y se separan de sus concubinas, y le piden que hable a los niños y mujeres. Los niños aprenden a no contradecir a los mayores y no llaman a Pitágoras por su nombre, sino que le dicen «el divino» (3.er discurso). Finalmente, exhorta a las mujeres a ser fieles y complacientes con sus

2.º Discurso.

257 JÁMBL., *V. P.* IX 45-50: Una vez que los jóvenes narraron a sus padres lo que se les había dicho, el Consejo de los Mil invitó a Pitágoras y, tras elogiarlo por lo que dijera a sus hijos, le preguntaron si tenía algo de provecho que decir a los crotoniatas, para hacérselo saber a los que presidían el gobierno. En primer lugar, les aconsejó erigir un templo a las Musas, a fin de preservar la armonía existente. Todas estas diosas, en efecto, llevan el mismo nombre y tradicionalmente han sido consideradas juntas y disfrutan de los mismos honores máximos; y en conjunto el coro de las Musas es uno y el mismo y abarca concordia, armonía, ritmo y todo lo que produce consenso. Y les indicó que el poder de ellas alcanza no sólo a las cosas

---

maridos, y sus palabras sobre la sencillez tienen el efecto de que todas dejan en el templo los vestidos costosos (4.º discurso).

C. J. DE VOGEL, *PEP*, págs. 71 sigs., lee en *Leyes* IV 715e-717a de Platón «instrucciones... puramente pitagóricas en su formulación». En lo esencial —la relación «microcosmos-macrocosmos»— Platón sigue allí al «gran maestro». Excepto en algún caso aislado, «no hay una sola palabra que sea específicamente no clásica» (*PEP*, pág. 76). Pero no es cuestión de una o dos palabras, sino de construcciones sintácticas a veces terriblemente duras (quizá por ser traducciones o adaptaciones del dorio, según la tesis de Thesleff). Por lo demás, es obvio que no son piezas de oratoria registradas por Pitágoras o algún sucesor próximo, como piensa De Vogel, ya que son narraciones cuya parte discursiva está en estilo indirecto, y aluden siempre a los sorprendentes efectos de la retórica. La propuesta de aplicar la inducción (tras ejemplificar con afirmaciones tales como «la aurora es más venerada que el crepúsculo», «el levante más que el poniente», etc.), para que los jóvenes concluyan que deben venerar más a sus padres que a sí mismos, parece un ejercicio del Perípato, acaso para buscar por qué falla la inducción. En todo caso, como dice Thesleff, ha de corresponder a manuales escolares.

más bellas que se pueda contemplar, sino también a la concordia y armonía de los seres.

Después les dijo que debían tomar a la patria como un depósito que, en común, habían recibido de la mayoría de los ciudadanos. Era necesario gobernar de modo tal que transmitieran la confianza a los que los sucedieran. Y esto sería seguramente así, si se igualaba a todos los ciudadanos y no se prefería a nadie más que en lo justo; pues al saber los hombres que todo lugar necesitaba de justicia, crearían el mito de que Temis tenía junto a Zeus el mismo puesto que Dike junto a Plutón[12] y que la ley en cada Estado, a fin de que, quien no obrara justamente en aquello que le correspondiera, apareciera a la vez como transgresor de todo el cosmos.

Convenía que los miembros del Consejo no juraran abusivamente por ninguno de los dioses, sino que eligieran palabras tales que merecieran confianza sin apelar a juramentos. Debían administrar sus propias casas de modo que se pudiera comparar sus decisiones políticas con las privadas. Frente a sus hijos debían estar dispuestos noblemente, ya que éstos ‹en tanto hom-

---

[12] El sentido de este paralelo es el de que Temis es la diosa justiciera sobre la tierra, y Dike cumple ese mismo papel en el Hades, ya que ése es el reino de Plutón. Tal papel de Dike sólo tiene alguna vigencia literaria en textos de la segunda mitad del siglo v a. C. en adelante.

Al insistir en que tal paralelo es improbable que haya sido producido por algún orador de los siglos v o IV y en que hay que retrotraerse a Pitágoras, De Vogel, *PEP*, página 109, olvida que la distinción histórica que consigna la literatura de los siglos VII a VI entre Temis y Dike es muy diferente (cf. V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, y nota 30 a Parménides). Dike como justiciera en el Hades figura por primera vez en *Antígona* 451, de Sófocles; y la mención de Plutón como dios del Hades aparece sólo a partir de los trágicos (cf. *LSJ*).

bres⟩ eran los únicos seres vivos que participan de la sensibilidad ante tal disposición. En la relación con las esposas, con quienes compartían la vida, debían tratarlas teniendo en cuenta que los convenios con otros eran establecidos en tabletas para escrituras o piedras contractuales, pero con las esposas ⟨los convenios eran establecidos⟩ en los hijos. Y debían tratar de ser amados por ellos no por el lazo natural, del cual no eran responsables, sino por propia elección: este beneficio, en efecto, era voluntario.

Debían procurar conocer sólo sus propias esposas, y que las esposas, por su parte, no adulteraran la estirpe por la negligencia y mal trato de sus maridos. Además tenían que reconocer que la esposa había sido llevada desde su hogar con libaciones tal como una suplicante delante de los dioses, y así introducida en su propia casa. En cuanto a orden y templanza debían convertirse en paradigma para los de su casa y para los conciudadanos, y precaverse de que nadie cometiera la menor infracción, de modo tal que no obraran injustamente a escondidas por temor al castigo legal, sino que fueran impulsados a la justicia por vergüenza ante la nobleza de carácter de ellos.

Y los exhortó a descartar en sus acciones la pereza; pues en cada acción no hay otro bien que el ser propicia. Definió a la separación entre niños y padres como el mayor de los delitos. Consideró que el más valioso es el que puede por sí mismo prever lo conveniente; en segundo lugar, el que advierte lo provechoso a partir de lo sucedido a los demás; y el peor, aquél que sólo después de sufrir los males percibe lo mejor. Los que quieren conquistar honores, dijo, no fracasarán si imitan a los vencedores en las carreras: éstos, en efecto, no hacen mal a sus contrincantes, sino que anhelan lograr la victoria por su propia cuenta. También es adecuado a los políticos no disgustar a los que

los contradicen, sino beneficiar a los que los escuchan. Y a todo aquel que buscara verdaderamente una buena reputación, exhortó a ser tal como querría parecer a los demás. El consejo, en efecto, no es sagrado del mismo modo que la alabanza, puesto que el uso de aquél vale sólo frente a los hombres, mientras que el de ésta es mucho más frente a los dioses.

Después dijo a todos que su Estado había sido fundado, según lo que se cuenta, por Hércules cuando arreó bueyes a través de Italia y fue tratado injustamente por Lacinio. Al acudir Crotón en auxilio ⟨de Hércules, éste⟩ lo mató de noche, confundiéndolo con un enemigo, después de lo cual prometió que fundaría, en su honor, un Estado con su nombre, cuando él mismo participara de la inmortalidad. De modo que los consejeros debían gobernar justamente en gratitud por el beneficio recibido. Tras escucharlo, los miembros del Consejo erigieron un templo a las Musas y despidieron a las concubinas (que tenían con ellos por ser costumbre del país) y le rogaron que dialogara, separadamente, con los niños en el templo de ⟨Apolo⟩ Pitio y con las mujeres en el de Hera[13].

3.er Discurso.

258 JÁMBL., *V. P.* X 51-53: Accedió a lo que le pedían, y se dirigió a los niños, diciéndoles que no fueran los primeros en injuriar ni que se desquitaran de los que los injuriaran. Debían poner atención en la formación integral, la cual llevaba ese nombre por la edad de

[13] El relato mítico sobre la fundación de Crotona favorece la tesis de Thesleff de que estos discursos fueron escritos en Italia misma, después de que, según Aristóxeno, se extinguiera el pitagorismo, y que estos escritos pseudopitagóricos no han sido compuestos a modo de plagio, sino para estructurar en manuales una enseñanza escolar que reavivara la fe pitagórica.

ellos[14]. Para el niño que obrara bien sería fácil conservar la nobleza de carácter toda la vida; pero para quien no se beneficiara durante esa etapa decisiva, sería difícil alcanzarla; en efecto, es imposible correr bien hasta la meta tras haber comenzado mal. Además de esto, les manifestó que ellos eran los más amados por los dioses, y por eso —les dijo— en tiempos de sequía eran enviados por el Estado a pedir agua a los dioses, ya que a ellos era a quienes prestaba más oídos la divinidad; y dado que sólo ellos eran completamente puros, les era permitido pasar el tiempo en los templos.

Por esta causa, los dioses más amigos de los hombres, Apolo y Eros, eran pintados y representados por todos como si tuvieran la edad de los niños. Y es algo reconocido que ⟨algunas⟩ de las competencias en que los vencedores eran coronados habían sido instituidas por causa de niños: los juegos pitios, por haber sido vencido Pitón por un niño, y también ⟨en honor⟩ a un niño en Nemea y en el Istmo, tras haber muerto Arquémoro y Melicertes. Aparte de lo dicho, en ocasión de ser fundado el Estado de Crotona, Apolo había prometido al líder de los colonizadores darle descendencia, si conducía la fundación de la colonia en Italia.

Por lo cual era necesario que comprendieran, por un lado, que Apolo había previsto el nacimiento de ellos y, por otro lado, que todos los dioses ⟨los cuidarían⟩ durante esa edad, y que deberían ser merecedores del amor de éstos y ejercitarse en el escuchar a fin de capacitarse para hablar; además, para disponerse

---

14 Cada vez que en estos escritos pseudopitagóricos el lector halla la expresión «formación integral», la palabra griega correspondiente es *paideía*, que procede de *país*, «niño». La traducción común —y que usamos en otros casos— es «educación», pero aquí los diversos contextos nos habrían obligado a dar versiones distintas, de modo que preferimos la que ahora explicamos.

a marchar hacia la vejez, debían ponerse en movimiento y seguir a los que ya habían andado ese camino y no contradecir en nada a los mayores. De este modo, probablemente merecerían que más tarde los más jóvenes no los contradijeran.

En razón de estas recomendaciones se convino en procurar que nadie pronunciara su nombre, sino que todos lo llamaran «divino»[15].

4.º Discurso.

259 JÁMBL., *V. P.* XI 54-57: Según se cuenta, a las mujeres hizo una exposición acerca de los sacrificios: primero, debían desear que, si alguien se disponía a hacer sus plegarias en lugar de ellas, fuera moralmente noble, ya que a gente así los dioses prestaban atención. Análogamente, debían tener en más la conducta virtuosa, a fin de que los dioses estuvieran bien dispuestos para hacer caso a sus plegarias. Después, lo que fueran a ofrecer a los dioses en los altares debían hacerlo con sus propias manos, sin ayuda de esclavas: tal el caso de tortas, pasteles de cebada, panales y aromas. No debían pretender honrar a la divinidad con asesinatos ni muertes; ni gastar mucho en una sola ocasión, como si pensaran en no volver jamás a hacer ofrendas. En la relación con sus maridos, les recomendó tener presente que también sus padres les habían consentido, por su sexo femenino, que amaran más a quienes se habían casado con ellas que a quienes las habían engendrado. Por lo cual era correcto no oponerse en nada a sus maridos, y considerarse victoriosas cuando se sometían a ellos.

---

15 Tras destacar la importancia que tiene la educación de los niños (asunto que parecería más apropiado tratar con los padres), el texto se torna banal, con un interludio dedicado a asignarle a Apolo un papel importante ante los niños.

Además en esta reunión pronunció aquel dicho que llegó a ser famoso, de que era religiosamente lícito acercarse a los santuarios el mismo día en que habían tenido relaciones sexuales con su marido, pero no si las habían tenido con otros. Y las exhortó a hablar bien a lo largo de toda su vida y a ver que los demás pudieran hablar bien de ellas. Y a no destruir su tradicional fama y a la vez refutar a los mitógrafos, quienes, conocedores de la conducta justa de las mujeres ⟨de Crotona⟩ —que, sin testigos, se desprendían de vestidos y adornos cuando otros tenían necesidad, sin que de este acto de buena fe surgieran pleitos o disputas—, habían creado el mito de las tres mujeres que usaban de un único ojo común, en razón de su fácil convivencia. Lo cual, trasladado a los hombres, no sería creído por nadie (si se dijera, por ejemplo, que uno que había recibido antes algo se hubiera desprendido de ello gustosamente, con disposición a compartir con otro las cosas propias), por no ser propio de su sexo.

Además ⟨este hombre⟩, del que se dice que era el más sabio de todos y también que ha puesto de acuerdo las voces de los hombres así como que, en general, ha sido inventor de nombres —fuera un dios, un demonio o un hombre divino—, cuando advirtió que el sexo femenino es más proclive a la devoción, dio a cada edad femenina el nombre de una diosa. Así llamó Cora a la soltera, Ninfa a la dada en matrimonio, Máter a la que ha procreado, y Maia —en dialecto dórico— a la que ha tenido nietos. Esto concordaba con el hecho de que los oráculos de Dodona y Delfos eran revelados por medio de una mujer. A raíz de su elogio a la religiosidad, narra la tradición, tuvo lugar un cambio en la sencillez en el vestir, a punto tal que nadie se atrevía a ponerse vestidos costosos, y entre todas depositaron en el templo de Hera muchas miríadas de vestidos.

También se dice que narró esto: por la región de Crotona corría la narración de la virtud de un hombre frente a su esposa. Ulises, en efecto, no aceptó de Calipso el don de la inmortalidad a cambio de abandonar a Penólope y por lo tanto quedaría a las mujeres demostrar su nobleza moral a sus maridos, a fin de hacerse acreedoras a igual elogio. En resumen, se ha conservado el recuerdo de las mencionadas reuniones, que generaron una inmensa fama y veneración en torno a Pitágoras, tanto en el Estado de Crotona como, a través de ella, por ⟨todo el sur de⟩ Italia.

260 D. L., VIII 11: Timeo dice, en el libro X de su *Historia,* que ⟨Pitágoras⟩ puso nombres de diosas a las compañeras de vida de los hombres, llamándolas Cora, luego Ninfa y después Máter [16].

f) *La sabiduría de Pitágoras.*

A. *El origen de los nombres «filósofo» y «filosofía».*

261 (HERÁCL. PONT., fr. 88 W.) CIC., *Tusc.* V 3, 8-10: Con éstos ⟨es decir, con los siete sabios⟩ comenzaron a dedicarse con empeño a la contemplación de las cosas todos los que sostenían ser sabios y eran llamados sabios, y este nombre se extendió hasta la época de Pitágoras, quien, según escribió el discípulo de Platón e ilustre varón de primer rango, Heráclides de

---

16 Sobre la base del paralelismo de estas frases que Diógenes recoge de Timeo con algunas del «cuarto discurso», se pretende a veces colocar todo este discurso (cuando no los «cuatro discursos») bajo la discutida autoridad del historiador Timeo. Pero es evidente que las cuatro secciones (54, 55, 56 y 57; nosotros las separamos mediante puntos y aparte) del discurso están ensambladas entre sí algo artificialmente, de modo que el paralelismo parcial sólo probaría que la sección 56 ha sido construida en base a algo narrado por Timeo (si no es a la inversa, y siempre que Diógenes haya citado bien).

Ponto, fue llamado a Fliunte para discutir con León —gobernante de Fliunte— algunos temas de alto nivel e importancia. Tras quedar admirado León del talento y elocuencia de Pitágoras, le preguntó en qué arte confiaba más, a lo que éste replicó que no conocía arte alguno, sino que era filósofo. Asombrado León por la novedad de la denominación, le preguntó quiénes eran filósofos y en qué se diferenciaban de los demás. Pitágoras le respondió que la vida de los hombres se parece a un festival celebrado con los mejores juegos de toda Grecia, para el cual algunos ejercitaban sus cuerpos para aspirar a la gloria y a la distinción de una corona, y otros eran atraídos por el provecho y lucro en comprar o vender, mientras otros, que eran de una cierta estirpe y del mejor talento, no buscaban el aplauso ni el lucro, sino que acudían para ver y observar cuidadosamente qué se hacía y de qué modo. Así también nosotros, como si hubiéramos llegado a un festival célebre desde otra ciudad, venimos a esta vida desde otra vida y naturaleza; algunos para servir a la gloria, otros a las riquezas; pocos son los que, teniendo a todas las demás cosas en nada, examinan cuidadosamente la naturaleza de las cosas. Y éstos se llamaron amantes de la sabiduría, o sea filósofos, y así como los más nobles van ⟨a los juegos⟩ a mirar sin adquirir nada para sí, así en la vida la contemplación y conocimiento de las cosas con empeño sobrepasa en mucho a todo lo demás. En realidad, Pitágoras no fue el mero inventor del nombre, sino el que amplió ⟨el campo⟩ de las cosas mismas.

262 (HeráCL. Pont., fr. 87 W.) D. L., I 12: Pitágoras fue el primero en ⟨usar el nombre de⟩ filosofía, y se llamó a sí mismo filósofo ⟨o amante de la sabiduría⟩, pues ningún (hombre) era sabio, sino Dios. Heráclides de Ponto, en *Sobre la expiración*, dice que dialogó en

Sición con León, quien era tirano allí o en Fliunte. Muy rápidamente se llamaba «sabiduría» y «sabio» al que presumía poseerla y la alcanzaba al máximo. Amante de la sabiduría, en cambio, al que aspiraba a la sabiduría.

263 D. L., VIII 8: Sosícrates, en las *Sucesiones de los filósofos,* dice que, cuando León, tirano de Fliunte, le preguntó ⟨a Pitágoras⟩ quién era, dijo «filósofo».

264 JÁMBL., *V. P.* XII 58: Pitágoras fue el primero en tomar el nombre de «filósofo». Esto no implicaba sólo un nombre nuevo, sino que anticipó una enseñanza útil de la propia ocupación. Dijo, en efecto, que el ingreso de los hombres en la vida se parece a la concurrencia masiva a las reuniones festivas. En efecto, así como allí andan por todos lados hombres que poseen diversos propósitos (uno, el que está apresurado por vender mercaderías con miras a un negocio ventajoso; otro, el que concurre para exhibir la fuerza de su cuerpo, en busca de honores; hay incluso una tercera especie, la más libre, que se congrega con el fin de ver los lugares y obras artesanales más bellas y los hechos y palabras virtuosas, de las cuales suele haber muestras en las reuniones festivas), análogamente en la vida hombres muy diversos en sus esfuerzos se congregan en un mismo lugar: unos son presa de ansias de riquezas y bienes superfluos; otros, del deseo de dominio y mando, y son poseídos por el amor a la victoria y por la ambición desesperada. Y el más puro es ese tipo de hombre que se muestra en la contemplación de las cosas más bellas, al que corresponde el nombre de «filósofo» [17].

---

[17] Esta anécdota sobre el origen del término «filósofo» es una de las primeras cosas que se enseñan en la Universidad a un estudiante de Filosofía. Lo que no se suele aclarar es lo tardío de las fuentes de tal anécdota.

265 PLATÓN, *Ap.* 23 a: En efecto, en cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio en aquellas cosas en que refuto a otro; pero en realidad el dios es el sabio, y con aquella sentencia quiere decir esto: que la sabiduría humana vale poco y nada.

266 PLATÓN, *Fedón* 66 e: Y entonces, según parece ⟨nosotros los filósofos⟩ poseeremos aquello que deseamos y de lo cual decimos ser amantes, la sabiduría: cuando hayamos muerto.

267 PLATÓN, *Rep.* V 475 b: ¿Diremos también que el filósofo está deseoso de la sabiduría, pero no de una parte sí y de otra no, sino de toda ella?

268 PLATÓN, *Fedro* 278 d: Llamar ⟨a un hombre⟩ «sabio», Fedro, a mí me parece demasiado, y que sólo conviene a un dios. En cambio, ⟨llamarlo⟩ «filósofo» o algo semejante se adecua a él mucho más y guarda más armonía[18].

B. *Pitágoras y las matemáticas.*

269 JÁMBL., *V. P.* XVIII 89: La geometría fue llamada por Pitágoras «investigación»[19].

18 En estos textos platónicos se encuentra por primera vez en la literatura griega conservada hasta hoy la anécdota mencionada en nota 17 sólo que referida a Sócrates, y en forma más simple: sólo Dios es sabio, y el hombre puede únicamente amar la sabiduría —aspirar a ella, sin alcanzarla—, *philosophein.*

Cf. BURKERT, «Platon oder Pythagoras», *Hermes* 88 (1969), 159-177.

19 En *La géometrie grecque,* París, 1887, págs. 81 sigs., TANNERY traduce esta frase insólitamente: «La geometría fue llamada *Tradición concerniente a Pitágoras*», y sobre esa sola base interpreta que es el título de un libro, el primero escrito sobre geometría. No ha obtenido eco en su propuesta.

Cf. BURKERT, *WuW,* págs. 385 sigs., *LaS,* págs. 408 sigs.

270 (DK 14.6a) PROCLO, *Elem.* 65, 16-21: Pitágoras transformó la filosofía concerniente a ella ⟨esto es, a la geometría⟩, en una forma de educación libre, examinando sus principios desde lo supremo e investigando los teoremas de un modo inmaterial e intelectual; él fue quien descubrió la manera de tratar los irracionales y la constitución de las figuras cósmicas[20].

271 JÁMBL., *C. Mat. Com.* XXIII 70, 1-3: Pitágoras transformó la filosofía concerniente a las matemáticas en una forma de educación libre.

272 D. L., VIII 11-12: Él fue quien condujo la geometría hacia su meta, mientras Moiris fue el primero que descubrió los principios de ella, según dice Antíclides en el libro II *Sobre Alejandro*. Pitágoras pasó la mayor parte del tiempo tratando el aspecto aritmético de ella ⟨esto es, de la geometría⟩, y descubrió el canon de una sola cuerda.

273 PLUT., *Non posse suav.* 1094 b: Pitágoras sacrificó un buey en honor a la proposición geométrica, como dice Apolodoro:

---

[20] Wehrli (ver «Introducción general», págs. 33-36) y otros atribuyen a Eudemo este pasaje del llamado «sumario de Proclo», pero en realidad es un mejunje de diversas fuentes y textos.

En el texto siguiente se halla la fuente del tronco del pasaje dedicado a Pitágoras —única vez en que Proclo lo menciona—, si bien la expresión «educación libre» proviene —como tantas de Jámblico— de Aristóteles, en este caso de *Política* VIII 3, 1338a, donde se habla de la forma de educación que conviene: «no por ser útil y necesaria, sino por ser libre y noble». *Aúlos* y *noerôs* («de un modo inmaterial e intelectual») son términos neoplatónicos. Sobre «los irracionales» ver nota 50. «Constitución de las figuras cósmicas» es una frase peculiar de Proclo para aludir a la construcción de los cuerpos regulares, que, a su juicio (página 71, 22-24) configuran la meta de la geometría de Euclides.

«Cuando Pitágoras descubrió la célebre figura,
ofreció en su honor un brillante sacrificio de bueyes»,

sea ⟨el teorema acerca de que⟩ el cuadrado ⟨construido sobre la⟩ hipotenusa es igual ⟨a la suma de los cuadrados construidos sobre los lados⟩ que rodean al ⟨ángulo⟩ recto, sea el problema acerca de la aplicación de un área.

274 Plut., *Quaest. Conviv.* VIII 720 a: Entre los teoremas —o, más bien, problemas— más propios de la geometría está éste: dadas dos figuras, construir una tercera igual a una y similar a la otra. También dicen que en honor a este descubrimiento Pitágoras ofreció un sacrificio. En efecto, es mucho más elegante e inspirado que aquel teorema que demostró que, al cuadrarse la hipotenusa, ⟨dicho cuadrado es⟩ igual ⟨a la suma de los cuadrados construidos sobre⟩ los ⟨lados⟩ que rodean al ⟨ángulo⟩ recto.

275 D. L., VIII 12: El matemático Apolodoro dice que ⟨Pitágoras⟩ sacrificó cien bueyes cuando descubrió que, en el triángulo rectángulo, al cuadrarse la hipotenusa, ⟨dicho cuadrado es⟩ igual ⟨a la suma de los cuadrados construidos sobre los lados⟩ que circundan ⟨al ángulo recto⟩. Y hay un epigrama que dice:

«Cuando Pitágoras descubrió la célebre figura,
ofreció en su honor un afamado sacrificio de bueyes».

276 Proclo, *Elem.* 426, 6-14: Si atendemos a los que se complacen en narraciones de la antigüedad, podemos encontrar que atribuyen este teorema ⟨47 del libro I de Euclides⟩ a Pitágoras y dicen que sacrificó un buey en homenaje al descubrimiento. Yo admiro a estos primeros que han conocido la verdad de este teorema, pero me maravillo más del autor de los *Ele-*

mentos, no sólo porque lo estableció mediante una clara demostración, sino también porque añadió, en el libro VI ⟨teorema 31⟩, los argumentos irrefutables de la ciencia al teorema más general.

277 CIC., *De nat. deor.* III 36, 88: Se dice que cierta vez Pitágoras sacrificó un buey a las Musas, cuando descubrió algo nuevo en geometría; pero esto no lo creo, puesto que aquél no quería sacrificar víctimas a Apolo en Delos, para no manchar con sangre el altar[21].

C. *Otras atribuciones legendarias.*

278 (ARISTÓX., fr. 24 W.) D. L., VIII 14: También ⟨fue Pitágoras⟩ el primero en introducir entre los griegos los pesos y medidas, según dice Aristóxeno, el músico[22].

---

21 Si por «teorema» se entiende una proposición enunciada en base a intuiciones o a cálculos prácticos, el llamado «teorema de Pitágoras» ha sido de uso corriente en Babilonia unos cuantos siglos antes de que naciera Pitágoras. Si se piensa, en cambio, en la demostración de la proposición, sin la cual el teorema no adquiere *status* científico, es imprescindible contar con la demostración deductiva como procedimiento, cosa que no sabemos que haya sucedido antes de Parménides.

Cf. NEUGEBAUER, *Ex. Sc.*, págs. 34-35. A. SEIDENBERG, «The ritual origin of Geometry», *AHES* I, 1 (1960), 488 y sigs., reivindica el papel y la antigüedad de dicho teorema en la India, quejándose de que los *Sulvasutras* son ignorados por los historiadores de las matemáticas antiguas, «sujetos a la antigua ideología racionalista griega». Pero, por un lado, Seidenberg no dice o ignora que, entre otros, HEATH, I, 145 sigs., y O. BECKER, *Mathematisches Denken*, Gotinga, 1957, págs. 55 sigs., ya han hecho esa mención; por otro, Seidenberg no puede demostrar que el tratamiento indio haya sido anterior al griego y no influido por éste.

22 Gracias a las tabletas de arcilla —halladas en excavaciones arqueológicas en Grecia— escritas en sistemas pre-alfabé-

279 (36 B 2) D. L., VIII 8: Ión de Quíos, en las *Tríadas,* dice que ⟨Pitágoras⟩ compuso algunos poemas y los atribuyó a Orfeo[23].

II. Vida y enseñanzas de Pitágoras

a) *Cronología de la vida de Pitágoras.*

280 (DK 14.10) D. L., VIII 45: ⟨Pitágoras⟩ alcanzó su madurez en la 60a. Olimpíada ⟨540-536 a. C.⟩.

281 (DK 14.8; Aristóx., fr. 16 W.) Porf., *V. Pitág.* 9: Dice Aristóxeno que, habiendo llegado ⟨Pitágoras⟩ a los cuarenta años, y tras ver que la tiranía de Polícrates era más violenta de lo que un hombre libre debía tolerar en un régimen autoritario, emprendió viaje hacia Italia.

282 (DK 14.14) Diod., XII 9, 2-6: Una vez que Telis se convirtió en jefe popular entre ellos ⟨esto es, entre los sibaritas⟩, acusó a los varones más importantes y persuadió a los sibaritas a desterrar a los cincuenta ciudadanos de mayores recursos y a confiscar las fortu-

---

ticos (llamadas «Lineal B», cuando la lengua es griega, y «Lineal A» cuando no lo es), sabemos que la introducción de pesas y medidas en Grecia es anterior a la llegada misma de los griegos y por supuesto al nacimiento de Pitágoras.

[23] Diógenes Laercio no dice que Ión de Quíos haya conocido una obra de Pitágoras que éste escribió bajo el nombre de Orfeo, sino que una obra que —en tiempos de Ión— era atribuida a Orfeo fue considerada por Ión como hecha por Pitágoras.

Cf. Burkert, *WuW*, págs. 105-107: la terminología empleada, *anenênkeîn* (de *anaphérō*) *eis Orphéa,* es típica de las menciones de literatura pseudo-órfica de los siglos v y iv a. C.; sólo que en este caso no sólo sería pseudo-órfica sino también pseudo-pitagórica, aunque esto por la ingenuidad de Ión de Quíos.

nas de éstos. Cuando los exilados llegaron a Crotona y buscaron refugio en los altares del ágora, Telis envió a Crotona embajadores, con la consigna de que debían expulsar a los refugiados o enfrentar una guerra. Tras ser convocada la asamblea y sometida a deliberación la alternativa de entregar los suplicantes a los sibaritas o soportar una guerra frente a quienes eran más fuertes, la duda envolvía tanto al Consejo como al pueblo. Al comienzo prevalecía por mayoría, entre las opiniones, la de entregar los suplicantes, por ⟨temor a⟩ la guerra. Pero después de esto, cuando el filósofo Pitágoras aconsejó salvar a los suplicantes, cambiaron las opiniones, y se aprestaron a la guerra por la salvación de los suplicantes. Los sibaritas alistaron trescientos mil soldados que enfrentaron a cien mil de los crotoniatas conducidos por el atleta Milón, quien, por la superioridad de su fuerza corporal, puso en fuga primero a los que estaban ordenados en fila frente a él. Este varón había sido vencedor seis veces en las Olimpíadas; y, por tener ese gran vigor acompañado por la disposición natural acorde al cuerpo, se dice que avanzaba hacia la batalla coronado por coronas olímpicas y, como Hércules, provisto de una piel de león y una maza. Por convertirse en causa de esta victoria, fue admirado por sus conciudadanos [24].

[24] La descripción de Diodoro, a pesar del papel espectacular y mítico que confiere a Milón, corresponde a una guerra que ha tenido efectivamente lugar, en el año 510 a. C. (DIOD., XI 90 y XII 10). Si por entonces ya llevaba unas dos décadas en Crotona Pitágoras, y proclamaba principios o doctrinas ético-religiosas —procedentes o no de Egipto—, es posible que su palabra pueda haber sido tenida en cuenta para un problema como el que planteaba el pedido de «extradición» de los «suplicantes» (término religioso; en este caso lo «suplicado» era «asilo»).

283 (DK 14.8) *Theolog. Arithm.*, p. 40: Hasta los tiempos del físico Jenófanes, de Anacreonte y de Polícrates, así como del sitio y destrucción de Jonia por el medo Hárpago (en cuya huida los foceos fundaron Masalia). Pitágoras fue contemporáneo de todos éstos. Y se narra que, cuando Egipto fue ocupado por Cambises, fue hecho prisionero mientras pasaba el tiempo con los sacerdotes y, conducido a Babilonia, se inició en los ritos bárbaros. Cambises fue contemporáneo de la tiranía de Polícrates, de la cual huyó Pitágoras para trasladarse a Egipto.

284 JÁMBL., *V. P.* II 11-12 y IV 19: Era aún adolescente cuando su gran fama llegó hasta los sabios, a Tales en Mileto y a Bías en Priena, y se difundió por los Estados vecinos. En muchos lugares muchos elogiaban al joven (el proverbio hablaba de «el samio de larga cabellera»), endiosándolo y hablando de él por doquier[25]. Pero cuando tenía dieciocho años, estaba en gestación la tiranía de Polícrates, y él previó el rumbo que tomaba ésta, así como que sería un impedimento para sus propósitos y sus deseos de aprender, que lo hacían esforzarse por eso más que por cualquier otra cosa. De noche, pues, sin que nadie lo advirtiera, escapó junto a Hermodamas, llamado por sobrenombre Creofilio (de quien se decía que era descendiente de Creófilo, huésped del poeta Homero ⟨del cual parecía⟩ haber sido amigo y maestro de todas las cosas). Con él atravesó el mar hasta donde vivía Ferécides, y luego viajó hacia Mileto, para estar junto al físico Anaximan-

[25] Como advierte K. v. FRITZ, *RE*, cols. 184-185, aquí hay una confusión que procede de Eratóstenes (ver texto núm. 300). El gimnasta samio que triunfó en la 48a. Olimpíada debe haber nacido entre el 620 y 600 a. C. Sólo en base a esa confusión se explica que se nos hable de la «gran fama» que obtuvo Pitágoras antes de haber estudiado y actuado fuera de Samos.

dro y junto a Tales. Cuando estuvo con cada uno de ellos, se comportó en cada caso de modo tal que todos lo amaron, admiraron su naturaleza, y lo hicieron partícipe de sus discusiones. En especial Tales se ocupó de él gustosamente, asombrado de lo diferente que era respecto de otros jóvenes, así como de que excediera en mucho la fama que lo había precedido, y lo hizo partícipe de cuantos conocimientos pudo transmitirle. Después de excusarse por su vejez y por su enfermedad, lo exhortó a navegar hacia Egipto y a frecuentar lo más posible, en Memfis y en Dióspolis, a los sacerdotes de esos lugares. En efecto, al lado de ellos él mismo había sido provisto de aquellas cosas gracias a las cuales era tenido por sabio por mucha gente... Veintidós años pasó en Egipto en los santuarios, junto a astrónomos y geómetras, e iniciándose en todos los misterios divinos —no como si tal cosa ni superficialmente—, hasta que, habiendo sido hecho prisionero por los ⟨soldados⟩ de Cambises, fue trasladado a Babilonia. Allí pasó el tiempo con los magos, con placer para él y para ellos. Fue instruido por los magos de todo lo que veneraban, de modo que llegó a aprender a la perfección el culto de los dioses, así como también lo supremo de los números, de la música y de las demás ciencias. Transcurridos otros doce años regresó a Samos, cuando tenía alrededor de cincuenta y seis años[26].

---

[26] Este texto de Jámblico —que, acoplado al siguiente, parece tener como finalidad la de hacer llegar a un siglo la vida total de Pitágoras— padece de serias confusiones e inexactitudes cronológicas, de las cuales no es la mayor la señalada en la nota 25. Pero es incluido aquí y no en la sección «Leyenda», en virtud de referencias que, con la debida corrección, pueden contribuir a fijar la cronología de Pitágoras aproximadamente.

Con las cifras dadas entre este texto y el siguiente, K. v. Fritz, *RE*, col. 180, hace este cálculo: 18 años en Samos hasta su partida, 22 en Egipto y 12 en Babilonia suman 52;

285 JÁMBL., *V. P.* XXVI 265: Se convino entre todos en que el sucesor de Pitágoras fuera Aristeo de Crotona —hijo de Damofonte— y aproximadamente siete

si se calcula en unos 4 años el período de estudios con Ferécides y Tales, dice Fritz, tenemos los 56 que tenía al volver a Samos. Y allí puede haber vivido otros 4 años antes de partir a Italia, y, dado que según el texto siguiente permaneció allí hasta su muerte 39 años después, llegamos a 99 años, casi un siglo. Pero, prescindiendo del testimonio de Aristóxeno, según el cual llegó a Italia a los 40 (texto núm. 281; con la presente cronología, en cambio, habría llegado a los 60), que sufre la distorsión que aplica Apolodoro en sus cronologías, el caso es que puede calcularse la ocupación de Egipto por Cambises en el 525; ahora bien, anota Fritz, si ya había pasado 22 años en Egipto y unos 4 con sus primeros maestros, tendríamos que retroceder al 551-550 para hallarlo en Samos huyendo de Polícrates. Pero en esa fecha Samos estaba en guerra con Priena, y no había surgido aún Polícrates. Aparte de eso, si en el año 525 fue trasladado a Babilonia, donde pasó 12 años, su regreso a Samos habría tenido lugar en el 513, casi una década después del derrocamiento de Polícrates. Pero de todos modos, los viajes a Egipto y a Babilonia y el regreso a Samos durante la tiranía son confirmados por Estrabón (texto núm. 286), quien menciona como tirano también al hermano de Polícrates, Silosonte. Éste fue impuesto por Darío (rey persa sucesor de Cambises), de modo que eso hace posible que Pitágoras haya emigrado dos veces de Samos durante sendas tiranías, aunque en el primer caso sería la de Polícrates y en el segundo la de su hermano. Ciertamente, las cifras de 22 años en Egipto y 12 en Babilonia habría que descartarlas. La destrucción de Síbaris por Crotona, en la cual habría intervenido Pitágoras, tuvo lugar en el 510 (ver texto núm. 282 y nota 24), por lo que Fritz estima que la llegada a Italia ha debido tener lugar antes del año 520. A lo cual K. v. Fritz añade los 39 años finales en Italia, para dar como fecha aproximada de muerte de Pitágoras el año 480. Pero ya hemos visto que la cifra de 39 años es un artificio para hacer durar un siglo la vida de Pitágoras. Además, K. v. Fritz desecha (en *RE*; no así en *Pyth. Pol.*) la fecha de llegada a Italia entre los años 532 y 529 (textos núms. 55-56), sobre la base de que, en ese

generaciones anterior a Platón. Y se le consideró digno no sólo de tomar a su cargo la escuela, sino también la educación de los niños y el matrimonio con Teano, dado el conocimiento excepcional que tenía de las doctrinas ⟨de Pitágoras⟩. Pitágoras mismo, se dice, tuvo a su cargo tal conducción treinta y nueve años, habiendo vivido en total cerca de cien años; y cuando le transfirió la escuela a Aristeo, éste era ya anciano.

286 Estr., XIV 16, 637-638: Las tiranías alcanzaron su plenitud bajo Polícrates, al máximo, y bajo su hermano Silosonte... por entonces, según se narra, Pitágoras, al ver crecer la tiranía, abandonó Samos y se marchó a Egipto y Babilonia, impulsado por sus deseos de aprender; desde allí regresó ⟨a Samos⟩ y, viendo que subsistía la tiranía, navegó hacia Italia, donde terminó su vida.

287 (DK 14.4) Isócr., *Bus.* 28: También está Pitágoras de Samos. Éste, después de visitar Egipto y hacerse discípulo de los egipcios, introdujo por primera vez entre los griegos esta otra filosofía, tanto en lo concerniente a los sacrificios cuanto en lo relativo a los ritos celebrados en los templos.

---

caso, no habría podido ser apresado por Cambises en Egipto en el 525. Pero el relato de Jámblico sobre la estancia de Pitágoras en Egipto y su destierro a Babilonia tiene como fuente un texto plagado de anacronismos (el de *Theolog. Arithm.*, cf. textos núms. 246 y 283 y nota 7) que no permite una seria consideración histórica. Ahora bien, si advertimos que Justino (texto núm. 293) dice sólo que, tras pasar 20 años en Crotona, «Pitágoras emigró a Metaponto, donde murió», sin precisar el tiempo que estuvo en Metaponto, podemos datar aproximadamente la muerte de Pitágoras en el 500 a. C. En cualquier caso, y dado que Empédocles difícilmente haya nacido antes del 485 a. C., resulta un anacronismo la consideración de que haya sido discípulo de Pitágoras (cf. texto núm. 291).

288 (DK 14.5) ARIST., *Ret.* II 23, 1398b: Alcidamas ⟨dice⟩ que todos veneran a los sabios: «Los parios han venerado a Arquíloco, aunque éste fue blasfemo; los de Quíos a Homero, aunque no fue estadista; los mitilenos a Safo, aun cuando fue una mujer; los lacedemonios hicieron senador a Quilón, aunque ellos no eran aficionados a las letras; los italiotas ⟨han venerado a Pitágoras; los lámpsacos enterraron a Anaxágoras, aunque era extranjero, y lo honran aún hoy»[27].

289 ARIST., *Met.* I 5, 986a: Y en efecto Alcmeón ⟨llegó a la juventud durante la vejez de Pitágoras, y⟩ expuso doctrinas semejantes a las de ellos [esto es, a las de los llamados pitagóricos][28].

290 JÁMBL., *V. P.* XXIII 104: Y en efecto, los que proceden de esta escuela, y sobre todo los más antiguos, que han pasado el tiempo con él y se han instruido con él [siendo] viejo Pitágoras [y ellos] jóvenes, tanto Filolao como Eurito, Carondas, Zaleuco, Brisón, Arquitas el viejo, Aristeo, Lisis, Empédocles, Zamolxis, Epiménides, Milón, Leucipo, Alcmeón, Hípaso y Timáridas.

291 JÁMBL., *V. P.* VIII 35: Si es necesario preservar en detalle cada una de las cosas que hizo y dijo, debe

---

27 Estos dos textos de la época clásica (el de Isócrates y el de Alcidamas en Aristóteles) confirman datos de la biografía de Pitágoras aportados por la «tradición»: originario de Samos, viajó a Egipto, donde se compenetró con ritos de alguna base intelectual («esta otra filosofía») y adquirió reputación en Italia, que perduró por lo menos hasta dos siglos después.

28 Ross y Jaeger coinciden en que las palabras que hemos atetizado al comienzo de este texto son un aditamento tardío, producto tal vez de una contaminación con la fuente del texto núm. 290. Dado que el texto núm. 288 es sólo una cita que Aristóteles hace de Alcidamas, se advierte, pues, que nunca habla Aristóteles de Pitágoras. Cf. nuestra nota 1 a «Alcmeón de Crotona».

quedar dicho que llegó a Italia durante la 62a. Olimpíada ⟨532-529 a. C.⟩.

292 Cic., *Rep.* II 25, 28: Es sabido que Pitágoras llegó a Síbaris, a Crotona y a esa región de Italia durante el cuarto año del reinado de Lucio Tarquinio el Soberbio; pues el comienzo del reinado del Soberbio y la llegada de Pitágoras han sido registradas en la 62a. Olimpíada[29].

293 (DK 14.13) Just., XX 4, 17-18: Tras haber pasado veinte años en Crotona, Pitágoras emigró a Metaponto, donde murió. Tanta fue la admiración por él, que de su casa hicieron un templo.

294 (DK 14.13; Timeo, fr. 131 J.) Porf., *V. Pitág.* 4: Timeo dice que la hija de Pitágoras, cuando era virgen, fue conducida al coro de las vírgenes en Crotona; y cuando mujer, al de las mujeres. Con su casa los crotoniatas hicieron un templo a Deméter, y llamaron al pórtico «Museo».

295 (DK 14.13) Jámbl., *V. P.* XXX 170: Los de Metaponto conservaron el recuerdo de Pitágoras en tiempos posteriores e hicieron de su casa un templo a Deméter, y del pórtico un «Museo».

296 D. L., VIII 39-40: Pitágoras murió del siguiente modo. Cierta vez estaba reunido con sus allegados en la casa de Milón, y sucedió que la casa fue incendiada, por envidia, por alguno de los que no habían merecido ser aceptados; pero otros dicen que fue obra de los crotoniatas mismos, que querían precaverse contra la instalación de una tiranía. Pitágoras fue apresado cuando se marchaba. En efecto, al llegar a un terreno cubierto por habas se detuvo, diciendo que prefería ser

---

[29] Véase la parte final de la nota 26.

capturado antes que pisotearlo, y que era preferible morir a pasar por charlatán. Y de este modo fue degollado por sus perseguidores. También perecieron la mayoría de sus discípulos, alrededor de cuarenta. Pero algunos pocos escaparon, entre los cuales estaban Arquipo de Tarento y el ya mencionado Lisis.

Dicearco dice, en cambio, que Pitágoras murió tras huir a Metaponto, en el templo de las Musas, después de cuarenta días de ayuno. Por su parte Heráclides, en el *Epítome de las vidas de Sátiro*, dice que, tras haber enterrado a Ferécides en Delos, ⟨Pitágoras⟩ volvió a Italia... y al encontrar al crotoniata Cilón celebrando un suntuoso banquete, se retiró a Metaponto, donde puso fin a su vida ayunando, por no querer vivir más. Por otro lado, Hermipo cuenta que, durante un combate entre agrigentinos y siracusanos, Pitágoras acudió con sus partidarios y se puso al frente de los agrigentinos; y que, al ser puestos éstos en fuga, fue matado por los siracusanos cuando trataba de evitar la región de las habas; en tanto que los restantes —alrededor de 35— perecieron quemados en Tarento, tras haber intentado oponerse a los gobernantes.

297 PORF., *V. Pitág.* 54-55: Tanto Pitágoras como los discípulos que lo rodeaban, durante mucho tiempo produjeron admiración a través de Italia, a punto tal que los Estados les confiaban el gobierno. Después de cierto tiempo suscitaron envidia, y se tramó contra ellos una conjura de esta índole. Un varón de Crotona, Cilón, quien por su estirpe sobrepasaba a sus conciudadanos en cuanto a la fama heredada y a la abundancia de recursos, pero que por otro lado era cruel, violento y despótico, hacía uso de la fuerza para cometer injusticias, gracias a un círculo de amigos y al poder del dinero. Este hombre valoraba mucho más las cosas que a él le parecían bellas, y consideró que lo más valio-

so era participar de la sabiduría de Pitágoras. Se presentó a éste, pues, elogiándose a sí mismo y con la pretensión de formar parte de su comunidad. Inmediatamente Pitágoras examinó la fisonomía del hombre, y, al darse cuenta de cómo era a través de sus rasgos corporales, le ordenó que se fuera y que hiciera lo que le correspondía. Esto dolió a Cilón en forma desmesurada, sintiéndose ultrajado, y por ser un hombre difícil en todo lo demás, se enfureció hasta perder el control. Así, pues, reunió a sus amigos y calumnió a Pitágoras, tramando una conjura contra él y sus partidarios. En este punto, unos dicen que, estando reunidos los discípulos de Pitágoras en la casa del atleta Milón después de la partida de Pitágoras (en efecto, como Ferécides de Siro, que había sido su maestro, había caído presa de una afección llamada «pediculosis», ⟨Pitágoras⟩ marchó a Delos, donde estaba enfermo, ⟨se quedó hasta que murió y luego⟩ lo enterró), fue incendiada ⟨la casa⟩ por todas partes y todos perecieron, escapando de las llamas dos, Arquipo y Lisis, según narra Neanto. De ellos, Lisis se fue a vivir a Grecia, y fue a colonizar Tebas en compañía de Epaminondas, del cual también se convirtió en maestro.

298 (DK 14.16; Aristóx., fr. 18 W.) Jámbl., *V. P.* XXXV 258-252: Hubo algunos que combatían a estos hombres ⟨o sea, a los pitagóricos⟩, y se sublevaron contra ellos. Que la conjura tuvo lugar en ausencia de Pitágoras, concuerdan todos. Pero difieren en cuanto a su lugar de residencia en ese momento. Unos dicen que estaba junto a Ferécides de Siro, otros sostienen que Pitágoras se había marchado a Metaponto. Se mencionan varias causas de la confabulación; una sería debida a los hombres llamados «cilonios». Un varón de Crotona, Cilón, primero entre sus conciudadanos por su estirpe, fama y riqueza, pero, por otro lado, de un

carácter cruel, violento, turbulento y despótico, puso todo su empeño en participar del modo de vida pitagórico, y llegó personalmente hasta Pitágoras cuando éste era ya anciano, pero tras un examen fue rechazado por los motivos antes mencionados. Sucedido esto, Cilón y sus amigos emprendieron una dura lucha contra Pitágoras y sus discípulos, y la ambición de Cilón y sus partidarios fue tan intensa y desmesurada, que se extendió hasta los últimos pitagóricos. Por esta causa Pitágoras se marchó a Metaponto, donde se dice que murió. Pero los llamados «cilonios» continuaron combatiendo a los pitagóricos y demostrándoles hostilidad. No obstante, durante algún tiempo se impuso la nobleza de carácter de los pitagóricos y la voluntad de los Estados hacia ellos, de modo que se quería que ellos los administrasen políticamente. Finalmente, la conjura llegó a tal punto que, en momentos en que los pitagóricos estaban reunidos en la casa de Milón en Crotona, deliberando acerca de cuestiones políticas, fue incendiada la casa, pereciendo todos los hombres que estaban en ella, con excepción de dos, Arquipo y Lisis. Éstos, que eran los más jóvenes y fuertes, de algún modo se abrieron paso hacia afuera. Tras suceder esto y no ser mayor objeto de atención por parte de los Estados, cesaron los pitagóricos de ocuparse de ellos. Esto se debió a dos motivos: uno, la indiferencia de los Estados (en efecto, no habían prestado consideración alguna a un suceso de tal magnitud); y otro, la pérdida de sus mejores líderes. De los dos sobrevivientes —ambos eran de Tarento—, Arquipo se trasladó a Tarento, pero Lisis no soportó la mencionada indiferencia y se marchó a Grecia. Pasó un tiempo en Acaya, en el Peloponeso, y luego emprendió la colonización de Tebas, donde halló una cierta estima. Allí Epaminondas se hizo su discípulo, y llamó «padre» a Lisis. Éste murió allí; los demás pitagóricos abandonaron

Italia, con excepción de Arquitas de Tarento. Habiéndose reunido en Regio, pasaron cierto tiempo juntos [...]. Estas cosas las describe Aristóxeno. En cuanto a Nicómaco, concuerda en general con ellas, pero afirma que la conjura se produjo después de la partida de Pitágoras. En efecto, como Ferécides de Siro —que había sido su maestro— había contraído una dolencia llamada «pediculosis», marchó a Delos, donde estaba enfermo, y ⟨finalmente lo⟩ enterró.

299 (DICEARCO, fr. 34 W.) PORF., *V. Pitág.* 56: Dicearco, en cambio, dice que los mejor informados aseveran que Pitágoras estaba presente durante la conjura. En efecto, Ferécides había muerto ya antes de la partida de Samos. Cuarenta de los discípulos congregados en la casa de uno de ellos sucumbieron, pero muchos se dispersaron por la ciudad, de modo que murieron separadamente. Pitágoras, comandando a sus amigos, los puso a salvo primeramente en el embarcadero de Caulonia, y de allí marcharon a Locro. Al enterarse los de Locro, enviaron a algunos de los ancianos a las fronteras de la comarca. Éstos le salieron al encuentro, diciéndole: «Nosotros, Pitágoras, sabemos que eres un hombre sabio y extraordinario. Pero dado que no podemos invocar leyes particulares, trataremos de atenernos a las ya existentes. Si te marchas a otro lado, antes recibirás de nosotros todo lo que te haga falta». Después de alejarse del Estado de Locro del modo narrado, navegaron hacia Tarento; pero también allí, al sufrir la vecindad de los crotoniatas, se marcharon, en dirección a Metaponto [30].

---

30 En los relatos precedentes —y prescindiendo de las contradicciones y distintos enfoques que presentan— se mezclan versiones acerca de dos movimientos anti-pitagóricos de momentos y alcances diversos: el primero ocurrió en vida de Pitágoras, y se redujo a la conspiración de Cilón en Crotona,

300 D. L., VIII 47-48: Según menciona Favorino en el libro VIII de sus *Historias misceláneas*, Eratóstenes dice que éste ⟨es decir, Pitágoras⟩, fue el primero que boxeó técnicamente, en la 48a. Olimpíada (588-584 a. C.),

---

tras la cual Pitágoras se marchó a Metaponto. El segundo tuvo lugar a mediados del siglo v a. C. —tras haber crecido el poder o la influencia pitagórica—, y culminó con la destrucción de la casa en que estaban reunidos los principales líderes pitagóricos. Después de eso, la mayor parte de los pitagóricos se fueron de Italia.

Las diferencias y confusiones en los textos que presentamos se deben: 1) al carácter tendencioso de algunas «fuentes intermedias», como Aristóxeno; 2) la transmisión tan indirecta, ya que Porfirio y Jámblico no reproducen directamente aquellos textos «intermedios» sino otros posteriores, como, en este caso parece, Neanto y Nicómaco; 3) la manera distinta de copiar de Porfirio y Jámblico —desde el trabajo de E. Rohde sobre las «fuentes de Jámblico» ha quedado demostrado que Jámblico no copia a Porfirio, sino las fuentes «intermedias» y algo posteriores, como vimos—, ya que, para decirlo con Burkert, *WuW*, págs. 87-88, «Porfirio copia más mecánicamente que Jámblico», quien reparte un mismo capítulo de Nicómaco en varias secciones.

Aristóxeno hace frente a versiones como la referida al comienzo del texto núm. 296, en que se lee una acusación más o menos velada de que los pitagóricos eran partidarios de la tiranía. De ahí que sea él principalmente quien difunda rasgos biográficos como el del alejamiento de Pitágoras de Samos por no poder tolerar la tiranía de Polícrates (cf. Burkert, *WuW*, págs. 184 sigs. y K. v. Fritz, *RE*, cols. 174-175). Fritz llega a la conclusión (*Pyth. Pol.*, págs. 94-102) de que no ha existido *una ideología política pitagórica definida y única*, ni centralizada en Crotona. La práctica política habría sido diversa según los lugares y momentos. K. v. Fritz se inclina a pensar en una cierta tendencia conservadora de los pitagóricos, pero incluso dentro de regímenes políticos distintos, siempre y cuando, claro está, ellos pudieran llevar a cabo su «modo de vida» (con todas las variedades y disensiones que registra la tradición), de modo que cualquier insurrección contra el orden vigente los llevara a aliarse a los gobernantes. La inclusión en ese «modo de vida» (que de algún modo perduraba en vida de Platón,

llevando larga cabellera y un manto de púrpura; y que, al ser excluido de la ⟨competición⟩ de los jóvenes, con mofa, en seguida fue a la de los hombres, y que triunfó. Esto lo muestra el epigrama que compuso Teeteto:

«Si recuerdas a Pitágoras, oh extranjero, un tal Pitá-
[goras,
un boxeador samio, celebrado, de larga cabellera:
yo soy Pitágoras: pero si preguntas por mis obras a
[alguno
de los de Elis, le dirás que no es de creer lo que dice» [31].

b) *Escritos de Pitágoras.*

301 (DK 14.19) D. L., VIII 6-7: Algunos insisten en que Pitágoras no dejó ningún libro, en lo cual se equivocan. Así Heráclito, el físico, ha gritado a toda voz y ha dicho: «Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ejercitó en informarse más que los demás hombres, y con lo que

---

texto núm. 319) de preceptos como la abstención de habas (cf. texto núm. 330) ha de haber fomentado versiones ridiculizantes acerca de la muerte de Pitágoras como la referida en el texto núm. 296, por parte de quienes se oponían, por ej., al grupo de Aristóxeno. Éste presenta la revuelta de Cilón contra Pitágoras (texto núm. 298) como motivada por un orgullo herido, pero con eso no explica por qué, tras la muerte de Pitágoras, continuó habiendo «cilonios» que persiguieron a los pitagóricos hasta que éstos abandonaron Italia. K. v. FRITZ, *Pyth. Pol.*, págs. 80 sigs., se apoya en testimonios numismáticos para sostener que Crotona ha mantenido la hegemonía en el sur de Italia desde la destrucción de Síbaris hasta mediados del siglo v, en que bruscamente desaparece. Esto se debería a la segunda revuelta, simbolizada en el incendio de la casa de Milón, aquel poderoso atleta que terminara por sí solo con el ejército sibarita (texto núm. 282). Sería deseable contar con evidencias arqueológicas, dice K. v. Fritz; pero por ahora no las hay.

31 Véase el comienzo del texto núm. 284 y la nota 25.

extrajo de esos escritos formó su propia sabiduría: mucha erudición, arte de plagiarios». Hablaba así porque, al comienzo del libro de la *Física*, Pitágoras dice esto: «No, por el aire que respiro; no, por el agua que bebo: nunca toleraré censura respecto de este discurso». Y Pitágoras ha escrito tres libros: *Pedagogía*, *Política* y *Física*. En cambio, el ⟨libro⟩ que pasa por ser de Pitágoras es del pitagórico Lisis de Tarento, que huyó a Tebas y se convirtió en maestro de Epaminondas. El hijo de Serapio, Heráclides, dice, en el *Epítome de Soción*, que ⟨Pitágoras⟩ también escribió *Sobre el universo*, en verso, y en segundo lugar el *Discurso sagrado*, que comienza: «jóvenes, venerad en silencio lo que diré»; en tercer lugar, *Sobre el alma*; en cuarto, *Sobre la devoción*; en quinto, *Helotales, padre de Epicarmo de Cos*; en sexto lugar, *Crotona* y otros. Pero dice que el *Discurso místico* es de Hípaso, y que fue escrito para calumniar a Pitágoras, así como que muchos, escritos por Astón de Crotona, fueron atribuidos a Pitágoras.

302 (36 B 2) D. L., VIII 8: Ión de Quíos, en las *Tríadas*, dice que ⟨Pitágoras⟩ compuso algunos poemas y los atribuyó a Orfeo.

303 (DK 14.18) PLUT., *De Alex. m. fort.* 328a: Y sin embargo Pitágoras no escribió nada, ni tampoco Sócrates, ni Arcesilao ni Carnéades.

304 (DK 14.18) JOS., *C. Apión* I 163: Hay acuerdo en que no hay escrito alguno de él ⟨esto es, de Pitágoras⟩.

305 (DK 14.18) GAL., *De plac. Hipp. et Plat.* 459: Posidonio dice... que ningún escrito de Pitágoras se ha conservado hasta nosotros, y toma como base lo que han escrito algunos de sus discípulos.

306 (ARISTÓX., fr. 15 W.) D. L., VIII 15: Y también los demás pitagóricos decían que no todas ⟨las doctrinas⟩ debían comunicarse a todos ⟨los hombres⟩, según narra Aristóxeno en el libro X de las *Normas pedagógicas.*

307 (DK 14.17) JÁMBL., *V. P.* XXXI 199: También era asombroso el rigor de su reserva; en efecto, en el curso de tantas generaciones antes de la edad de Filolao, no ha aparecido ninguno de los tratados pitagóricos, sino que éste fue el primero que publicó esos tres libros de los que tanto se ha hablado, de los que se cuenta que Dión de Siracusa, por orden de Platón, compró en cien minas a Filolao, que había llegado a una grande y apremiante pobreza: éste provenía de la comunidad pitagórica, y por eso participaba de los libros.

308 D. L., VIII 15: Hasta Filolao no fue posible conocer doctrina pitagórica alguna; sólo éste publicó los tres célebres libros que Platón mandó comprar en cien minas.

309 (44 A 1) D. L., VIII 85: ⟨Filolao⟩ ...escribió un solo libro, el cual, según dice Hermipo que afirma algún recopilador, fue comprado por el filósofo Platón a los parientes de Filolao, cuando llegó a Sicilia para visitar a Dionisio, por cuarenta minas alejandrinas de plata, y de allí copió el *Timeo*... Demetrio, en ⟨*Hombres*⟩ *homónimos* dice que ⟨Filolao⟩ fue el primero en publicar los ⟨libros⟩ pitagóricos, ⟨a los que tituló⟩ *Sobre la naturaleza* [32].

---

32 Antes de Filolao (fin del siglo V a comienzos del IV) ni Pitágoras ni ningún pitagórico escribieron nada.

El texto núm. 301 es buena muestra de la discusión que ya en la antigüedad existía acerca de la autenticidad de escritos presuntamente pitagóricos. El *Discurso Sagrado*

c) *La doctrina de la transmigración de las almas.*

310 (DK 14.8a; DICEARCO, fr. 33 W.) PORF., *V. Pitág.* 19: Lo que decía a sus discípulos no hay nadie que lo

---

(*Hieròs Lógos*) es probablemente el único sobre el cual se discute aún. Desde DELATTE, *Litt.*, págs. 3-79, y ROSTAGNI, *Verbo*, págs. 166-182, 249-253, etc., hasta B. L. VAN DER WAERDEN, «Pythagoras: Die Schriften und Fragmente», *RE*, Supl. 10 (1965), col. 860, y C. DE VOGEL, *PEP*, págs. 11 sigs., hay importantes investigadores que sitúan esta obra (de la cual han sido transmitidos poquísimos versos) en pleno siglo V a. C. y con fuerte influencia de Pitágoras (Rostagni). Pero véase BURKERT, *WuW*, págs. 204-205, y *LaS*, págs. 219-220, y THESLEFF, *Intr.*, págs. 18-19, 104 sigs., y *Texts*, págs. 158-168, donde se incluye el que Diógenes cita como verso inicial. Thesleff data dicha obra y los *Versos Dorados* (de los que tenemos 71) entre los siglos III y II (*Intr.*, págs. 106-113). Los «tres libros» que menciona Diógenes (y que ya descartara H. Diels en 1889, «Ein gefälschtes Pythagorasbuch», incluido en *Kleine Schriften*, ed. W. Burkert, Darmstadt, 1969, págs. 266 sigs.) son identificados con «los tres célebres libros» que, en tiempos de Filolao (textos núms. 307 y 308), habría mandado comprar Platón (según Sátiro —escritor del siglo III a. C.— citado por D. L., III 9). La versión no los da como escritos por Filolao sino publicados por él (el aoristo de *ekphérō*, como advierte BURKERT, *WuW*, pág. 209, no se usa en relación con el autor sino con quien «da a la publicidad» algo; sobre lo relativo a Hípaso y la difusión escrita de la geometría ver textos núms. 362-364 y notas 50 y 51); pero aún así su real composición no es anterior al siglo III a. C. (cf. incluso V. D. WAERDEN, *RE* X [1965], col. 860). Respecto del *Timeo* de Platón como imitación (texto núm. 309), véanse textos núms. 336 y 337 y nota 41. Sobre el texto número 302, ver nota 23. Los textos núms. 303-305 nos muestran cómo autores de los siglos I y II d. C. sabían que Pitágoras no había dejado escrito alguno. Y el silencio que Isócrates (texto núm. 321) conocía como característico de los pitagóricos del siglo IV a. C. es considerado como causa de que lo que Pitágoras «decía a sus discípulos *no hay nadie que lo sepa con certeza*» (texto núm. 310), y que «antes de la edad de Filolao» no se publicó ningún escrito pitagórico (texto núm. 307).

sepa con certeza, y guardaban entre ellos un silencio nada común. No obstante, las cosas más importantes llegaron a ser conocidas por todos. En primer lugar, dice que el alma es inmortal; después, que se transformaba en otras especies vivientes, y además de esto, que periódicamente lo que ha sucedido se repite, y nada es absolutamente nuevo, y que todos los que han llegado a ser animados deben ser considerados del mismo género. Se narra que Pitágoras fue el primero en introducir estas doctrinas en Grecia.

311 (36 B 4) D. L., I 120: Ión de Quíos dice de éste ⟨es decir, de Ferécides de Siro⟩:

«así se destacó por su virilidad y por su dignidad;
y, tras haber muerto, su alma posee una vida placentera,
al menos si es cierto que el sabio Pitágoras, ⟨quien⟩ [supo
y examinó juicios más que todos los hombres...».

312 (21 B 7) D. L., VIII 36. Respecto de que ⟨Pitágoras⟩ mismo hubiera nacido en forma distinta en tiempos distintos, Jenófanes añade su testimonio en una elegía, cuyo comienzo ⟨dice⟩:

«Ahora me vuelvo hacia otro tema, y mostraré el ca- [mino».

Y lo que dice acerca de él ⟨esto es, Pitágoras⟩, es esto:

«y cierta vez, se dice, caminaba cerca de un perro mal- [tratado,
y, compadecido, dijo estas palabras:

'deja de golpearlo, puesto que es el alma de un varón [amigo;
la he reconocido al oír el sonido de su voz'».

313 (DK 14.1) HER., II 123: Las cosas que se dicen de los egipcios son de uso para quien tales cosas son convincentes; en cuanto a mí, en toda esta narración se da por supuesto que escribo lo que se narra tal como lo he oído de cada uno.

Dicen los egipcios que los que gobiernan bajo ⟨tierra⟩ son Deméter y Dioniso. También los egipcios son los primeros que afirmaron que el alma del hombre es inmortal y que, al corromperse el cuerpo, ingresa siempre en otro ser vivo que nace. Y después de pasar por todos los seres terrestres, marítimos y volátiles, nuevamente ingresa en un cuerpo humano que nace; y el ciclo se produce en tres mil años. Algunos griegos se han servido de esta doctrina, unos antes, otros después, como si fuera propia de ellos: aunque yo sé los nombres de ellos, no los escribo.

314 (31 A 1) D. L., VIII 77: También ⟨dice Empédocles⟩ que el alma se viste con toda la variedad de formas de animales y plantas.

315 (58 B 39) ARIST., *Del Alma* I 3, 407 b: Ellos sólo intentan decir cómo es el alma, pero sin especificar nada acerca del cuerpo que la recibe; como si fuera posible, tal como en los mitos pitagóricos, que cualquier alma se vista con cualquier cuerpo. En efecto, ⟨a nosotros nos⟩ parece ⟨claro⟩ que cada ⟨cuerpo⟩ tiene su propia figura y forma [33].

---

[33] La doctrina de la transmigración de las almas, en cuanto supone la dualidad «cuerpo»-«alma», no puede ser anterior al segundo cuarto del siglo V a. C. Algunas concepciones similares, como la de un «demonio» o «divinidad» errante, que cambia de aspectos o figuras, datan por lo menos de Empédocles, y aún antes; pero, como señala Dicearco, Pitágoras mismo decía que *no hay nadie que lo sepa con certeza.*

El texto núm. 313 contiene un error de información por parte de Heródoto, ya que los egipcios no conocieron tal

d) *Los «descensos al Hades» de Zalmoxis y de Pitágoras.*

316 HER., IV 93-96: ...los Getas, que sostenían ser inmortales... De este modo sostenían ser inmortales:

---

doctrina. Por otra parte, aunque dicho texto figura no sólo en DK sino en prácticamente todas las selecciones de textos sobre Pitágoras, en él no se menciona a Pitágoras. Si las «fuentes intermedias» y las tardías no hubiesen atribuido a Pitágoras dicha doctrina, difícilmente habría ocurrido tal inclusión. El texto de Heródoto —que no es anterior al 450 a. C.— es, en cambio, tal vez el primer testimonio de un dualismo «cuerpo»-«alma» (si se prescinde de algunos textos de sentido dudoso, como el de la *Ol. II* de Píndaro). Aunque probablemente el concepto de «alma» como el *yo* interior no aparece en textos anteriores a la *Apología de Sócrates* de Platón, un concepto de *psyché* como alma capaz de conocer y aprender se halla ya en Heráclito, entre el 490 y el 480 a. C. (cf. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, 3.ª ed., Hamburgo, 1955; hay trad. castellana). Quizá ya Jenófanes manejara un concepto similar de «alma» en el texto núm. 312, aunque es difícil desentrañar el núcleo de realidad que pueda corresponder a la caricatura que exhiben sus versos. Aun suponiedo que, como dice Diógenes, se refiera a Pitágoras, está claro que en los versos que cita no hay ningún testimonio de que Pitágoras «mismo hubiera nacido en forma distinta en tiempos distintos», ya que quien aparece en ellos así no es Pitágoras sino «un varón amigo». Y la queja del «alma» de este «varón amigo» podría ser similar a las quejas de las *psychai* en el Hades (donde, por un artificio mágico, puede verlas y hablar con ellas Ulises, en *Od.* XI), o la queja de la *psyché* de Patroclo (que aún no ha sido incinerado, por lo cual la *psyché* no puede marcharse al Hades, *Il.* XXIII 65 sigs.) que se aparece en sueños a Aquiles. Ciertamente, parece mejor estar dentro de un perro que no tener consistencia real —como es el caso de la *psyché* homérica—, pero no es una garantía de inteligencia o capacidad de conocer y aprender. Se suele dar excesiva importancia a este texto de Jenófanes (cf. PRÄCHTER, pág. 62, ZM, *Py*, págs. 314-316), sin duda por ser el más antiguo, ya que Jenófanes ha sido contemporáneo o muy poco posterior a Pitágoras. Pero con eso se pasa por alto

creían que el que perecía iba junto a una divinidad ⟨llamada⟩ Zalmoxis, a la que algunos de ellos denominaban Gebéleizis. Cada cinco años elegían por sorteo

el absurdo que implicaría que alguien que sin duda no ha tratado a Pitágoras (al menos no hay ningún testimonio de tal trato en toda la tradición) y que se burla de él haya podido escribir sobre *algo respecto de lo cual ninguno de sus discípulos ha escrito nada.* Detrás del Sócrates de *Las Nubes* de Aristófanes se puede, con mucho esfuerzo y cautela, extraer algo que valga para el Sócrates histórico (mezclado con caricaturas de sofistas y otros pensadores en una confusión deliberada o no); pero lo cierto es que Aristófanes se ha burlado de alguien a quien no conocía sino por habladurías; y eso, a pesar de que ese alguien no exigía guardar secreto ni tomaba exámenes de ingreso. ¿Por qué el caso de Jenófanes podría ser mejor? En cuanto al texto núm. 311, existen dudas de que se refiera a Ferécides y está claro que la palabra «alma» corresponde a Ión de Quíos y no a Ferécides ni a Pitágoras. Lo que no está claro es de qué tipo de «vida placentera» habla. En todo caso, bien dice MADDLENA, págs. 348 sig., que no se habla de transmigración ni allí ni en el texto núm. 315 (MADDALENA, págs. 338 sigs., RATHMAN, págs. 18 sig.). BURKERT, *WuW*, páginas 98-99, y *LaS*, pág. 121, argumenta que Aristóteles usa el verbo *endýō* («vestirse con») en el texto núm. 315 y que «esta expresión es corriente en la doctrina de la transmigración de las almas» (que hallamos también en el texto núm. 314 y otros que cita Burkert); pero su adición —a tal lista— del *eisdýō* que se lee en el griego del texto núm. 313 es poco feliz, ya que ese otro compuesto de *dýō* es usado por Heródoto en ese y muchos otros pasajes pero con el sentido de «ingresar en»; y en cuanto a *endýō* sólo a partir de Platón lo hallamos referido a la transmigración de las almas. Por ello concluimos: 1) Pitágoras mismo no sabemos qué dijo; 2) es probable que la admiración que despertó en sus discípulos le haya dado una aureola divina o de ascendencia divina; 3) es probable que, a fines del siglo VI o comienzos del V, discípulos suyos hayan hablado de la inmortalidad, pero restringiéndola a Pitágoras, y acaso a algunos discípulos; pero si ha habido un mayor grado de generalización y con las características de metempsícosis, sólo ha tenido lugar en la segunda mitad del siglo V, y no

a uno de ellos y lo enviaban como mensajero a Zalmoxis, ordenándole ⟨transmitiera al dios⟩ lo que en cada momento necesitaban. Lo enviaban de este modo: algunos estaban encargados de empuñar tres lanzas, mientras otros tomaban de las manos y los pies al que debían enviar a Zalmoxis, lo balanceaban en el aire y lo arrojaban sobre las lanzas. Si moría al ser atravesado ⟨por las lanzas⟩, creían que el dios les era propicio; pero si el mensajero no moría, le imputaban ser un hombre malo, y enviaban a otro en lugar del imputado. En cualquier caso le ordenaban ⟨que transmitiera el mensaje⟩ mientras estaba vivo aún. Además, estos tracios amenazan al dios cuando hay rayos y truenos, arrojando flechas hacia el cielo, y no creen que haya otro dios que el suyo.

En cuanto a mí, me he enterado por griegos que habitan en el Helesponto y en el Ponto, que este Zalmoxis era un hombre que había sido esclavo, en Samos, de Pitágoras, hijo de Mnesarco. Allí se convirtió en libre y acumuló gran fortuna y con ella volvió a su país. Ahora bien, aunque los tracios eran poco inteligentes y de vida rústica, este Zalmoxis era conocedor de la manera de vivir jónica y de costumbres más civilizadas que las de los tracios, pues había convivido con griegos, y con el sabio nada insignificante entre los griegos, Pitágoras. Se construyó una residencia donde recibió y agasajó a los caudillos de los ciudadanos; y les enseñó que ni él ni sus convidados ni los que de ellos descendieran moriría, sino que marcharían a un lugar donde vivirían siempre en posesión de todos los bienes. Mientras hablaba y contaba esta historia, hizo ⟨construir⟩ una morada subterránea. Cuando la

---

forzosamente entre pitagóricos. A algunos de ellos, pitagóricos o no, Heródoto alude, sin dar sus nombres, por motivos que no sabemos.

morada estuvo terminada, desapareció de entre los tracios. Descendió a la morada subterránea y vivió allí tres años, mientras ellos clamaban por él y lo lloraban como muerto. Al cuarto año se apareció a los tracios, y así ellos se convencieron de lo que les había dicho Zalmoxis. Esto es lo que dicen que hizo.

Yo no creo demasiado ni dejo de creer del todo esto de la morada subterránea, pero me parece que este Zalmoxis vivió muchos años antes que Pitágoras; y si hubo un hombre llamado Zalmoxis o fue una divinidad regional de los getas, renuncio a saberlo.

317 D. L., VIII 41: También otra cosa cuenta Hermipo acerca de Pitágoras. Dice, en efecto, que, al llegar a Italia, construyó una morada subterránea y ordenó a su madre que tomara nota de lo que pasaba y en qué momento, lo escribiera en una tableta y se la hiciera llegar abajo, hasta que volviera a subir. Su madre lo hizo. Al cabo de un tiempo, subió Pitágoras con un aspecto consumido y esquelético; se presentó a la asamblea, y dijo que venía desde el Hades, y les leyó las cosas que habían acontecido. Los presentes se estremecieron ante su relato y lloraron y se lamentaron; y creyeron que Pitágoras era alguien divino, a punto tal que le enviaron a sus esposas para que aprendieran algo de lo que él ⟨sabía⟩; ellas recibieron el nombre de «pitagóricas». Hasta aquí Hermipo.

318 Her., II 122: Después de esto, contaron ⟨los sacerdotes⟩, el rey ⟨Rampsinito⟩ descendió vivo al ⟨lugar⟩ bajo ⟨tierra⟩ que los griegos llaman «Hades», y allí jugó a los dados con Deméter: la venció y se liberó de ella, tras lo cual retornó trayendo como regalo de ella una servilleta dorada. ⟨Los sacerdotes⟩ dijeron a los egipcios que, a raíz del descenso de Rampsinito, debían celebrar un festival por su retorno. Yo he conocido

aún este ⟨festival⟩ y ante mí lo han celebrado, aunque yo no puedo decir si lo celebran por aquellos motivos [34].

---

[34] En época incierta, un pueblo de Tracia (región actualmente dividida entre Grecia, Bulgaria y Turquía) creía en la inmortalidad y era monoteísta. A oídos de Heródoto ha llegado una versión burlesca del origen de ese culto; y unos tres siglos después, Hermipo conoce una historia similar referente a Pitágoras.

BURKERT, *WuW*, págs. 136-140, *LaS*, págs. 155-161, y art. en *Phr.* 14 (1969), 25-29, conecta la versión de Timeo (fr. 131, texto núm. 295) de la conversión de la casa de Pitágoras en templo de Deméter con la leyenda del descenso del rey Rampsinito al Hades, donde juega con Deméter (texto núm. 318, que en Heródoto precede al número 313, donde se dice que Deméter y Dioniso gobiernan bajo tierra). Burkert niega, en cambio, conexión del simulado descenso de Zalmoxis (texto núm. 316) con el similar de Pitágoras (texto núm. 317). En este último caso, Burkert pone el acento en la presencia de la madre de Pitágoras en Crotona: «es altamente improbable que Pitágoras trajera a su madre con él a Crotona, y tal idea nunca es mencionada en la tradición», dice, y alega que ese detalle y el del «aspecto consumido y esquelético» del «resucitado» acreditan el carácter independiente que tiene la anécdota de Hermipo respecto de la de Heródoto. Racionalizando la versión de Hermipo, Burkert identifica a la «madre»: es la divina madre-tierra, Deméter. La hipótesis es atractiva. Pero la presencia de la madre de Pitágoras en Crotona no es lo más «improbable» en el relato de Hermipo: más improbable es que los crotoniatas fueran tan tontos como para no advertir tan burda treta, que en ningún otro detalle «es mencionada en la tradición». Por lo demás, en el «catálogo de pitagóricos» (texto núm. 331) Jámblico menciona a un tal Zamolxis (las alteraciones de nombres no son ajenas a las transcripciones que hace Jámblico, según vimos a propósito del padre de Pitágoras). Esto sugiere que una versión anti-pitagórica ha descrito, entre las presuntas enseñanzas de Pitágoras, la del fingido descenso al Hades, recogidas por sus discípulos, entre ellos un tal Zalmoxis. Que éste haya aprovechado la lección para endiosarse en Tracia, puede formar parte de la misma versión, o de otra (pitagórica, anti-pitagórica o lo que fuere), pero de algún modo conectada con la primera.

e) *Modo de vida «pitagórico» y preceptos.*

319 PLATÓN, *Rep.* X 599d-600b: «Mi querido Homero, si realmente en lo concerniente a la perfección no estás en tercer lugar a contar desde la verdad ni eres el artesano de imágenes que hemos definido como imitador, sino que estás en el segundo y eres capaz de conocer qué ocupaciones hacen mejores o peores a los hombres en lo privado o en lo público, dinos cuál de los Estados ha sido gobernado mejor gracias a tí, como Lacedemonia gracias a Licurgo y como gracias a muchos otros ⟨han sido gobernados⟩ muchos ⟨Estados⟩, grandes y pequeños. ¿Cuál Estado te agradece el haber sido su buen legislador o que lo hayas beneficiado? Italia y Sicilia ⟨agradecen⟩ a Carondas, y nosotros a Solón. Pero y a ti, ¿cuál?... ¿Acaso se menciona alguna guerra en ⟨tiempos⟩ de Homero, comandada por éste o bien conducida gracias a sus consejos?... ¿Pero al menos se habla de muchas invenciones ingeniosas relativas a las obras de ⟨ese⟩ sabio varón o a las artes o a otras actividades, como en lo concerniente a Tales de Mileto o a Anácarsis el Escita?... Pero si no ⟨se puede decir nada de él⟩ en lo público, al menos en lo privado ¿se dice que Homero mismo, mientras vivía, ha dirigido la educación de algunos que lo han amado por su trato pedagógico y que han legado a sus sucesores alguna vía homérica de vida, tal como Pitágoras fue amado excepcionalmente por esto, y cuyos sucesores aún hoy denominan acordemente «pitagórico» un modo de vida por el cual parecen distintos de los demás ⟨hombres⟩? [35].

---

[35] El texto de Platón testimonia la existencia, en el segundo tercio del siglo IV a. C., que todavía se consideraba «pitagórica» (en Atenas), por participar de un cierto «modo de vida», que Isócrates pinta con rasgos religiosos o al menos rituales.

320 JÁMBL., *V. P.* XXXIV 248: Un varón de Crotona, Cilón, primero entre sus conciudadanos por su estirpe, fama y riqueza, pero por otro lado de un carácter cruel, violento, turbulento y despótico, puso todo su empeño en participar del modo de vida pitagórico, y llegó personalmente hasta Pitágoras cuando éste era ya anciano, pero tras un examen fue rechazado por los motivos antes mencionados.

321 (DK 14.4) ISÓCR., *Bus.* 28-29: De no estar apremiado por la necesidad de ser breve, podría describir muchas cosas admirables acerca de la religiosidad de éstos ⟨es decir, de los egipcios⟩, que no he sido yo el único ni el primero en haber observado. Antes bien, muchos de los que viven y de los que ⟨nos⟩ han precedido ⟨lo han notado⟩; entre éstos también está Pitágoras de Samos. Éste, después de visitar Egipto y hacerse discípulo de los egipcios, introdujo por primera vez entre los griegos esta otra filosofía, tanto en lo concerniente a los sacrificios cuanto en lo relativo a los ritos celebrados en los templos. Y puso en ello atención más notablemente que los otros ⟨hombres⟩, por considerar que, si por ello en nada valía más ante los dioses, al menos sería mayor su reputación entre los hombres. Y esto es lo que le sucedió. En efecto, en tanto sobrepasó a los otros por su buena fama, que todos los jóvenes deseaban ser discípulos de él. Y los ancianos veían con mayor agrado que sus hijos dialogaran con él que cuidaran de sus asuntos particu-

---

Platón nos sugiere que un *modo de vida* «pitagórico» se remonta a Pitágoras mismo; lo cual no significa que sus *características* sigan siendo iguales. Un ejemplo elocuente es el de *Leyes* VI 782c-d, donde se habla de un «modo de vida llamado órfico» como cosa del pasado, elogiable, y distante del «orfismo» que censura en *Rep.* II 364e-365a, como algo presente.

lares. Y no debemos desconfiar de estos (relatos), pues aún hoy los que alegan ser sus discípulos son más admirados, cuando callan, que aquellos que tienen la mayor fama en el hablar.

322 (DK 14.1) HER., II 81: ⟨Los egipcios⟩ se visten con largas túnicas de lino orladas alrededor de las piernas, y las llaman «calasiris». Sobre ellas llevan mantos de lana blanca. No obstante, no se entra en los templos con ⟨vestimentas⟩ de lana, ni se es enterrado con ellas, pues sería sacrílego. Estos ⟨ritos⟩ concuerdan con los llamados «órficos» y «báquicos», pero que en realidad son egipcios y pitagóricos. Porque a los que participan en estos ritos no les es lícito ser enterrados con vestimentas de lana. Acerca de estas cosas existe el llamado «Discurso sagrado»[36].

323 (TIMEO, fr. 13a J.) ESC. a PLATÓN, *Fedro* 279c: Las cosas de los amigos son comunes, ⟨aplicada⟩ a las cosas bien participadas. Dicen que el proverbio fue dicho por primera vez en la Magna Grecia, en aquellos tiempos en que Pitágoras persuadió a los que la habitaban a poseer todo sin dividir. Al menos así dice Timeo, en el libro VIII: «al acercársele los jóvenes que querían convivir con él, no los admitió en seguida, sino que, dijo, era necesario que las fortunas fueran comunes a los que se reunían». Después de muchas cosas

---

[36] El texto de Heródoto presenta, a primera vista, una mezcolanza poco fidedigna. Pero si se tiene en cuenta lo que Isócrates dice acerca de los ritos y sacrificios que aprendió Pitágoras en Egipto, queda algo en pie, al menos relativo a lo pitagórico. Pero el «Discurso sagrado» aludido aquí concierne a los egipcios, *no a órficos ni a pitagóricos*, como se suele malentender.

De este texto los manuscritos dan dos versiones, una más simple que la que suministramos, ya que carece de las palabras «y 'báquicos', pero que en realidad son egipcios». No hay motivos importantes para preferir una u otra versión.

añade: «y por medio de aquéllos se habló por primera vez en Italia de que 'comunes son las cosas de los amigos'». Esto es mencionado también por Aristóteles en el libro VIII de la *Ética* (*Ét. Nicóm.* VIII 9, 1159b).

324 (TIMEO, fr. 13b J.) D. L., VIII 10: ⟨Pitágoras⟩ fue el primero que dijo, según afirma Timeo, que las cosas de los amigos son comunes y que la amistad es igualdad, y que sus discípulos unificaron sus fortunas. Durante cinco años guardaban silencio, sólo escuchaban los discursos, y nunca veían a Pitágoras hasta que aprobaban el examen; desde entonces se volvían ⟨miembros⟩ de su casa y participaban del mirarlo.

325 PLATÓN, *Lisis* 207c: Se dice que comunes son las cosas de ⟨los⟩ amigos.

326 ARIST., *Ét. Nicóm.* VIII 9, 1159b: Y el proverbio «comunes ⟨son⟩ las cosas de ⟨los⟩ amigos» es correcto, pues la amistad existe en la comunidad[37].

---

[37] El proverbio referido a la amistad puede remontarse al pitagorismo más antiguo; la comunidad de bienes, en cambio, parece una inferencia tardía a partir de tal proverbio, y con seguridad nunca fue practicada por los pitagóricos.

El hecho de que Platón y Aristóteles citen el proverbio sin calificarlo de «pitagórico» no es una prueba de que no lo sea (contra PHILIP, págs. 142-143), sino sólo de que ha alcanzado una generalización notable, como también pasa con aquello de que «nadie es profeta en su tierra» (cf. MATEO, XIII 57), que nadie califica de «cristiano». Pero ni Platón ni Aristóteles lo entienden como «propiedad en común de bienes», como la que es propuesta en *Rep.* III-IV 416c-421e (cf. V 466a). Es sintomático que Platón no cite el proverbio en ese contexto, y sólo lo use en su singular propuesta de «posesión de mujeres, matrimonios y procreación de hijos» en común (423e-424a). Y sintomático es también que Aristóteles cite el proverbio al criticar la tesis platónica de la «propiedad común de bienes» pero que lo *cite en contra de dicha tesis*: algunos bienes aunque privados en cuanto a su propiedad, pueden ser de uso común (*Política* II 5, 1263a).

327 (Arist., fr. 194 Rose; Ross 4, p. 134) D. L., VIII 19: Más que cualquier otra cosa ⟨Pitágoras les⟩ prohibió comer ⟨peces tales como⟩ el eritrino y el melanura, y que se abstuvieran de corazón ⟨animal⟩ y de habas; y algunas veces, dice Aristóteles, de entrañas y salmonete rojo.

328 (Aristóx., fr. 28 W.) Aten., X 418 fr.: Pitágoras de Samos... no prescribió la abstención de ⟨alimentos provenientes de⟩ seres animados, según ha dicho Aristóxeno.

329 (Aristóx., fr. 29b W.) D. L., VIII 20: Pero Aristóxeno ⟨dice que Pitágoras⟩ consintió en que se comiera toda clase de ⟨alimentos provenientes de⟩ seres animados, y que se abstuviera sólo de bueyes aptos para arar y de carneros.

330 (Arist., fr. 195 Rose, Ross 5, p. 134) D. L., VIII 34: Dice Aristóteles en el libro *Sobre los pitagóricos* que éste ⟨es decir, Pitágoras⟩, ordenaba abstenerse de las habas porque éstas son como genitales, o semejantes a las puertas del Hades; en efecto, sólo ⟨esta planta⟩ carece de nudos; o porque son dañinas, o porque son semejantes a la naturaleza del universo, o porque son oligárquicas: en efecto, se las ⟨usa⟩ para elecciones por sorteo. No debían recoger las cosas caí-

---

Una propiedad común de bienes se halla en *Hechos de los Apóstoles* II 44-45 y IV 32-35; antes de eso, en comunidades judías como la del Qumram (cf. A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumram*, Londres, 1966, págs. 116, 122, 161 y 164), de difícil conexión con el pitagorismo (cf. Thesleff, *Intr.*, pág. 50, n. 1). Lo más natural es pensar que Timeo, posterior a Platón y a Aristóteles, haya tomado la idea de *Rep.* III-IV y se haya confundido por la mención del proverbio. Sería injustificable que, al defender Platón la propiedad de bienes en común o al criticarla Aristóteles, no hubieran tenido en cuenta el ejemplo de los pitagóricos, de haber existido.

das ⟨de la mesa⟩, de modo de acostumbrarse a no comer descontroladamente, o porque ⟨tales cosas se aplicaban para marcar⟩ la muerte de alguien[38].

III. Los primeros pitagóricos.

a) *Catálogo de pitagóricos.*

331 (DK 58 A) Jámbl., *V. P.* XXXVI 267: De la totalidad de pitagóricos muchos son desconocidos, naturalmente, y han permanecido anónimos; pero de los conocidos he aquí los nombres:

De Crotona, Hipóstrato, Dimas, Egón, Hemón, Silo, Cleóstenes, Agelas, Episilo, Ficíadas, Ecfanto, Timeo, Buto, Erato, Itaneo, Rodipo, Brias, Euandro, Milias, Antimedón, Ageas, Leofrón, Agilo, Onato, Hipóstenes, Cleofrón, Alcmeón, Damocles, Milón y Menón.

De Metaponto, Brontino, Parmisco, Oréstadas, León, Darmameno, Eneas, Quilas, Melesias, Aristeas, Lafaón, Euandro, Agesidamo, Jenócades, Eurifemo, Aristómenes, Agesarco, Alcias, Jenofantes, Tráseo, Eurito, Epifrón, Eirisco, Megistias, Leócides, Trasímedes, Eufemo, Procles, Antímenes, Lácrito, Damótages, Pirrón, Rexibio, Alopeco, Astilo, Lácidas, Haníoco, Lácrates y Glícino.

De Agrigento, Empédocles.

De Elea, Parménides.

De Tarento, Filolao, Eurito, Arquitas, Teodoro, Aristipo, Licón, Hestieo, Polemarco, Asteas, Cenias, Cleonte, Eurimedonte, Arceas, Clinágoras, Arquipo, Zopiro, Eutino, Dicearco, Filónides, Frontidas, Lisis, Lisibio,

---

[38] Es posible que el «modo de vida pitagórico» incluyera abstinencia de algunos alimentos, como las habas, por motivos que no se puede inferir de la lista de curiosas explicaciones presuntamente recogidas por Aristóteles.

Dinócrates, Equécrates, Pactio, Acusiladas, Ico, Pisícrates, Clearato, Leonteo, Frínico, Simiquias, Aristoclidas, Clinias, Habróteles, Pisirrodo, Brias, Helandro, Arquémaco, Mimnómaco, Acmónidas, Dicas y Carofántidas.

De Síbaris, Metopo, Hípaso, Anto, Próxeno, Evánor, Léanax, Menestor, Diocles, Émpedo, Timasio, Polemeo, Endio y Tirseno.

De Cartago, Milcíades, Anto, Hodios y Leócrito.

De Paros, Ecio, Fanecles, Dexíteos, Alcímaco, Dinarco, Metón, Timeo, Timesiánax, Eumoiro y Timáridas.

De Locro, Gitios, Jenonte, Filodamo, Evetes, Eudico, Estenónidas, Sosístrato, Eutino, Zaleuco y Tímares.

De Posidonia, Atamante, Simo, Próxeno, Cránao, Mío, Batilao y Fedón.

De Lucana, los hermanos Ocelo y Ocilo, Aresandro y Cerambo.

De Dardania, Malión.

De Argos, Hipomedonte, Timóstenes, Eveltonte, Trasidamo, Critón y Polictor.

De Lacedemonia, Autocáridas, Cleanor y Eurícrates.

De Hiperbórea, Ábaris.

De Regio, Arístides, Demóstenes, Aristócrates, Fitio, Helicaonte, Mnesíbulo, Hipárquides, Eutosionte, Euticles, Opsimos, Calaís, Salinuncio.

De Siracusa, Leptino, Fintias y Damón.

De Samos, Meliso, Laconte, Arquipo, Heloripo, Heloris e Hipón.

De Caulonia, Calímbrotos, Dicón, Nastás, Drimonte y Jéneo.

De Fliunte, Diocles, Equécrates, Polimnasto y Fantón.

De Sición, Políades, Demón, Estratio y Sóstenes.

De Cirene, Proro, Melanipo, Aristángelo y Teodoro.

De Cízico, Pitodoro, Hipóstenes, Butero y Jenófilo.

De Catana, Carondas y Lisíades.

De Corinto, Crisipo.

De Tirrenia, Nausito.

De Atenas, Neócrito.
De Ponto, Liramno.
En total, doscientos dieciocho [39].

332 JÁMBL., *V. P.* XXIII 104: Y en efecto, los que proceden de esta escuela, y sobre todo los más anti-

---

[39] Esta lista de 218 «pitagóricos» (a la cual sigue otra de 17 mujeres «pitagóricas», de las que la más conocida es Teano, si bien en dicha lista aparece como esposa de Brontino, en tanto que en la tradición suele figurar como esposa —o hija— de Pitágoras) da la impresión de una suerte de «censo» por región confeccionado por algún historiador o lexicógrafo posterior al siglo III a. C., que ha recogido datos en Italia y de fuentes diversas, mezclando pitagóricos con nombres muy diversos.

En efecto, «este catálogo no procede de Jámblico», como señala BURKERT (*LaS*, pág. 105, n. 40, y *discussion* sobre «Doric pseudo-pythagorica», en *Pseudepigrapha* I, *Entretiens* XVIII, F. Hardt, Vandoeuvres-Ginebra, 1972, pág. 92), ya que Jámblico mismo «en otros lados menciona a otros 18 pitagóricos». Pero el catálogo tampoco «depende de los Pseudopythagorica», dice Burkert, ya que muchos de sus nombres faltan en la recopilación de Thesleff, y viceversa, por lo cual conjetura que el autor del catálogo puede ser Aristóxeno, cosa que Thesleff, *Intr.*, pág. 74, n. 4, está dispuesto a conceder. Sin embargo, algunos nombres que figuran en el catálogo y a la vez en la recopilación de Thesleff (por ejemplo, Atamante de Posidonia y Critón de Argos; cf. *Texts*, págs. 54 y 109, respectivamente) son ubicados por éste (*Intr.*, pág. 115) en el siglo III a. C., o sea, son posteriores a Aristóxeno. Claro que, como se trata de escritos pseudo-pitagóricos, aunque éstos sean tardíos, los autores pueden ser anteriores (caso de Arquitas). Pero en los casos de Atamante y Critón, sólo citados por autores tardíos, ¿quién asegura su real cronología? En la mencionada *discussion* (págs. 92 y 95), Morton Smith formula una pregunta que él mismo responde y Thesleff acepta: «¿por qué alguien fraguaría escritos bajo nombres prácticamente desconocidos?» La respuesta de que éstos derivan «de fuentes auténticas del sur de Italia» es aceptable si no se toman forzosamente como pseudónimos los nombres de los autores. Si se ha producido un reavivamiento del pitagorismo en Ita-

guos, que han pasado el tiempo con él y se han instruido con él ⟨siendo⟩ viejo Pitágoras ⟨y ellos⟩ jóvenes, tanto Filolao como Eurito, Carondas, Zeleuco, Brisón, Arquitas el viejo, Aristeo, Lisis, Empédocles, Zamolxis, Epiménides, Milón, Leucipo, Alcmeón, Hípaso y Timáridas.

333 (DK 49, 1; TIM. LOC., Test. 1 M.) PLATÓN, *Timeo* 20a: He aquí a Timeo, del tan bien legislado Estado de Locro, en Italia, quien en fortuna y en estirpe nada inferior es a los de aquí, ya que en su Estado ha participado de los más altos cargos y honores y ha alcanzado, según mi opinión al menos, la cumbre de toda filosofía.

334 (TIM. LOC., Test. 3 M.) CIC., *Rep.* I 10, 16: Una vez muerto Sócrates, Platón viajó primeramente a Egipto para instruirse, y después a Italia y Sicilia, para conocer los descubrimientos de Pitágoras. Y estuvo mucho tiempo con Arquitas de Tarento y Timeo de Locro, y adquirió los comentarios de Filolao[40].

---

lia tras la interrupción producida a fines del siglo IV a. C., como sostiene Thesleff, y eso es lo que ha dado origen a una literatura bajo nombres de autores pitagóricos antiguos, *no sería difícil que más de un escritor desconocido aprovechara la ocasión para hacer figurar su nombre junto al de pitagóricos célebres en la zona.* O sea, no serían todos pseudónimos, ya que algunos cuantos nombres corresponderían a autores existentes en ese momento, y todo su «fraude» sería incluirse en una «colección» de obras atribuidas a autores célebres de otrora, desde el mismo Pitágoras hasta Filolao y Arquitas y algunos que nunca fueron pitagóricos, como Parménides, Empédocles, etc. Y esto nos sugiere, contra Burkert, que el autor del catálogo de Jámblico ha sido uno de estos neo-pitagóricos de Italia.

[40] Si Timeo de Locro existió o ha sido sólo un personaje ficticio ideado por Platón es difícil saberlo. (Más aún que haya sido pitagórico o no.) La fuente de Cicerón parece haber

335 (DK 49.1 a; TIM. LOC., Test. 5 M.) *Suda*: Timeo de Locro, filósofo pitagórico. ⟨Obras:⟩ *Matemáticas, Sobre la naturaleza, Sobre la vida de Pitágoras.*

336 (TIM. LOC., Test. 11a M.) JÁMBL., *Intr. arit. Nicóm.* 105, 10: Antes de Platón, los pitagóricos trataron estas cosas que conciernen a ella ⟨es decir, a la proporción geométrica⟩. Así Timeo de Locro, en el libro *Sobre la naturaleza del cosmos y del alma* (aprovisionándose con el cual, se dice, Platón compuso el libro que por eso se llamó *Timeo*, y que dio lugar a las sátiras que compuso Timón, cuando dice «por mucho dinero tomó a cambio un pequeño libro y, habiendo partido de esa base, se puso a 'escribir-timeos'»), dice: «En efecto, de tres medidas cualesquiera, etc.».

337 (TIM. LOC., Test. 11b M.) JÁMBL., *Intr. arit. Nicóm.* 118, 24: Pues muchos de los pitagóricos se han servido de ella ⟨es decir, de la proporción musical⟩, como Aristeo de Crotona, Timeo de Locro, Filolao y Arquitas de Tarento y muchos otros, y después de ellos Platón, en el *Timeo*[41].

---

confundido la versión sobre la publicación de libros por Filolao y su compra por Platón.

En efecto, la primera noticia que tenemos sobre Timeo de Locro procede del *Timeo* de Platón; pero como dice W. Marg, en su edición del pequeño tratado del Pseudo-Timeo Locro (Leiden, 1972, pág. 83), «no es forzoso en absoluto ver una persona histórica en la persona del título de un diálogo de Platón». Ciertamente, no hay ningún personaje de los diálogos de Platón del cual estemos seguros de que es pura invención suya (aun cuando en muchos casos no tengamos más noticias que por tales diálogos). Parecería que la versión que ha recogido Hermipo (texto núm. 309; ver nota 32 sobre el posible origen de la misma en Sátiro) acerca de la compra por Platón, en Sicilia, de un libro publicado por Filolao —del que habría copiado el *Timeo*—, ha engendrado la confusión de que se hace eco Cicerón.

41 El escrito del Pseudo-Timeo, *Sobre la naturaleza del cos-*

338 (28 A 12) ESTR., VI 1, 252: Elea, donde nacieron los varones pitagóricos Parménides y Zenón.

339 (28 A 1) D. L., IX 21: Parménides de Elea... aunque fue alumno de Jenófanes, no lo siguió; se asoció, en cambio, con el pitagórico Aminias, hijo de Dioquetas —según dice Soción— hombre pobre pero de noble carácter. Por ello prefirió seguirlo a él... por haber sido convertido por Aminias, no por Jenófanes, hacia la vida contemplativa.

340 (DK 15) CIC., *De nat. deor.* I 38, 107: Aristóteles enseña que el poeta Orfeo nunca existió y que ese poema «órfico» ha sido obra de un pitagórico llamado Cércope.

341 (DK 15 y 17) CLEM., *Strom.* I 131: Epígenes, en *Sobre la poesía atribuida a Orfeo*, dice que el *Descenso al Hades* y el *Discurso sagrado* son del pitagórico

---

mos y del alma, es un resumen del *Timeo* de Platón (con algunas adiciones y cambios), que probablemente haya sido escrito en el siglo III a. C. y que ha inducido a autores que desconocían su origen a considerar al diálogo platónico como su imitación.

Ver nota 40. Aun cuando la obrita del Pseudo-Timeo fue publicada dentro de la edición de las obras de Platón por I. Bekker en 1816-18 (entre el *Epínomis* y las *Cartas*), no sólo Burnet y Taylor sino muchos otros helenistas han considerado siempre al *Timeo* como una exposición de teorías pitagóricas. No hay para ello otra base que la inversa, o sea, el extracto del *Timeo* publicado como obra independiente, dentro de los escritos pseudo-pitagóricos, y que pasó en su momento por ser el modelo en que se inspirara Platón. A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, págs. 655-664, y R. HARDER, «Timaios Lokros», *RE* VI A (1936), cols. 1203-1226, sostienen que el opúsculo data de siglo I d. C. Me parecen más convincentes las razones de THESLEFF, *Intr.*, págs. 59-65 y 102, para ubicarlo en el siglo III a. C.

Cércope, mientras que el *Manto* y la *Física* son de Brontino.

342 (DK 15) D. L., II 46: Cércope rivalizó con Hesíodo, cuando éste vivía.

343 (DK 14.17) JÁMBL., *V. P.* XXXI 199: También era asombroso el rigor de su reserva; en efecto, en el curso de tantas generaciones antes de la edad de Filolao, no ha aparecido ninguno de los tratados pitagóricos.

344 (DK 14.10; ARISTÓX., fr. 19 W.) D. L., VIII 45-46: ⟨Pitágoras⟩ alcanzó su madurez en la 60a. Olimpíada [540-536 a. C.] y su comunidad subsistió hasta la novena o décima generación. En efecto, los últimos de los pitagóricos, a quienes Aristóxeno conoció, fueron Jenófilo de Calcídice, en Tracia, y Fantón de Fliunte; así como Equécrates, Diocles y Polimnasto, también éstos de Fliunte, y que eran discípulos de Filolao y Eurito de Tarento[42].

b) *Acusmáticos y matemáticos.*

345 JÁMBL., *C. Mat. Com.* 76, 16-77, 2: Hay dos clases de filosofía itálica, llamada pitagórica. Había, en efecto, dos géneros de los que la practicaban: unos, acusmáticos; otros, matemáticos. De ellos, los acusmáticos

---

42 El diálogo *Fedón*, de Platón, contiene la narración que el personaje de ese nombre hace a Equécrates de Fliunte acerca de la muerte de Sócrates y de lo que éste habría hablado con algunos discípulos y amigos su último día. Pero en ningún momento se dice allí que Equécrates haya sido discípulo de Filolao ni tampoco pitagórico.

Como discípulos de Filolao, en cambio, aparecen allí Simmias y Cebes (61d-e), aunque nunca se dice que sean pitagóricos; las escasas menciones que de ellos tenemos (JENOFONTE, *Mem.* I 2, 48, y III 9, 17; ⟨Platón⟩, *Carta* XIII 263a) los vinculan con Sócrates.

eran admitidos por los otros como pitagóricos, pero ellos mismos no admitían a los matemáticos, ni ‹admitían› que su doctrina fuera de Pitágoras, sino de Hípaso. Unos decían que Hípaso era de Crotona, otros que de Metaponto. Los matemáticos pitagóricos admitían que los otros también eran pitagóricos, aunque decían que ellos mismos lo eran más.

346 (58 C 4) JÁMBL., *V. P.* XVIII 81-82: ‹Pitágoras› prescribió a los «pitagóricos» tener los bienes en común y pasar todo el tiempo en convivencia, en tanto que a los otros (es decir, a los «pitagoristas»), les ordenó tener propiedades privadas, si bien debían reunirse en un mismo lugar para realizar en conjunto las actividades escolares. Y así esta derivación en ambas modalidades se originó en Pitágoras. Pero a su vez había dos clases de filosofía, según otro modo ‹de concebirla›. Había, en efecto, dos géneros de los que la practicaban: unos, acusmáticos; otros, matemáticos. De ellos, los matemáticos eran admitidos por los otros como pitagóricos, pero ellos mismos no admitían a los acusmáticos, ni ‹admitían› que su doctrina fuera de Pitágoras, sino de Hípaso. Unos decían que Hípaso era de Crotona, otros que de Metaponto.

La filosofía de los acusmáticos consistía en sentencias orales[43] indemostrables y sin fundamento: en que debía obrarse de tal modo; y todas las demás cosas que habían sido dichas por él trataban de preservarlas como doctrinas divinas, pero ellos no pretendían decir nada por sí mismos ni que pudiera decirse, sino que sostenían que incluso los que entre ellos eran mejores en cuanto a sabiduría eran aquellos que conocían más sentencias orales. Todas las así ‹llamadas› sentencias

---

[43] Traducimos *akoúsmata* (plural de *akoúsma*, del verbo *akoúō*, «escuchar», «ser alumno de», etc.), por «sentencias orales».

orales se dividían en tres clases: la primera de ellas responde a «qué es», la segunda a «qué es al máximo», y la tercera a «qué debe hacerse o no hacerse».

Para el caso de «qué es» hay ejemplos tales como «¿qué son las Islas de los Bienaventurados? = el sol y la luna»; «¿qué es el oráculo de Delfos? = la Tetractis», lo cual es también «la armonía de las sirenas». Para el caso de «qué es al máximo» hay ejemplos tales como «¿qué es lo más justo? = hacer sacrificios»; «¿qué es lo más sabio? = el número, pero en segundo lugar, lo que pone los nombres a las cosas»; «¿qué es lo más sabio de lo que está entre nosotros? = la medicina»; «¿qué es lo más bello? = la armonía»; «¿qué es lo más valioso? = la sabiduría»; «¿qué es lo más bueno? = la felicidad»; «¿qué es lo más cierto de lo que se dice? = que los hombres son malvados». Por ello dicen que ⟨Pitágoras⟩ elogió al poeta Hipodamas de Salamina, quien compuso ⟨estos versos⟩:

«oh dioses, ¿de dónde sois? ¿de dónde habéis llegado [a ser así?
oh hombres, ¿de dónde sois? ¿de dónde habéis llegado [a ser tan malos?»

347 JÁMBL., *V. P.* XVIII 87-88: De esta índole era la sabiduría de éstos ⟨es decir, de los acusmáticos⟩. Pero había un pitagórico de los acusmáticos, Hipomedonte de Asina, en Argos, que decía que ⟨Pitágoras⟩ había dado fundamentos y demostraciones para todas estas ⟨sentencias orales⟩, pero que, a causa del ser transmitidas a través de muchas personas y siempre negligentes, habían sido despojadas del fundamento y quedado sólo los problemas mismos. Los matemáticos pitagóricos admitían que los otros también eran pitagóricos, aunque decían que ellos mismos lo eran más, y que lo que afirmaban era verdadero. Como causa de la dife-

rencia ⟨entre matemáticos y acusmáticos⟩ decían que había sucedido esto: Pitágoras había llegado de Samos, en Jonia, durante la tiranía de Polícrates y cuando Italia estaba en pleno florecimiento. Allí se le asociaron los principales hombres de cada Estado. A los más ancianos de éstos —ocupados en el manejo de los asuntos políticos— les habló sencillamente, por resultar difícil ⟨hablarles⟩ con demostraciones científicas y también por creer que no les beneficiaría menos el no conocer la causa de lo que tenían que hacer; tal como los que siguen un tratamiento médico no logran menos la salud si no se les explica por qué deben hacer cada cosa. Pero a los más jóvenes les agradaba y eran capaces de trabajar y aprender, y con ellos conversó mediante demostraciones científicas. Y ellos ⟨los matemáticos, surgieron⟩ a partir de éstos ⟨o sea, de los más jóvenes⟩, mientras los otros ⟨los acusmáticos,⟩ a partir de aquéllos ⟨o sea, de los más ancianos⟩.

348 PORF., *V. Pitág.* 37: En efecto, era doble la forma de la enseñanza. Algunos de los que ingresaban eran llamados «matemáticos», otros «acusmáticos». «Matemáticos» eran los que se compenetraban más a fondo y eran instruidos con rigor acerca del fundamento de la ciencia. Los «acusmáticos», en cambio, atendían sólo a instrucciones compendiadas de los libros, sin una descripción rigurosa[44].

---

[44] La división de los pitagóricos entre «acusmáticos» y «matemáticos» no debe datar del tiempo de Pitágoras, aunque de entonces puede haber derivado una diferenciación natural entre los más antiguos —y, por ende, que más habían aprendido— y los novatos, o bien entre los dedicados a la praxis y los consagrados a la teoría. Sólo hacia fines del siglo V a. C. la división podría haberse convertido en dos tendencias enfrentadas. Pero las denominaciones no son anteriores al siglo IV, y en ningún caso la de «matemáticos» alude a las Matemáticas.

c) *Las matemáticas de los primeros pitagóricos.*

349 (58 B 4-5) ARIST., *Met.* I 5, 985-986a. En tiempos de éstos, ⟨es decir, de los atomistas⟩, y aun antes, los llamados pitagóricos cultivaron las matemáticas y

---

La descripción que leemos en Porfirio (texto núm. 348) parece la más próxima a los hechos reales. (Cf. K. v. FRITZ, *Math. u. Ak.*, págs. 6 sigs., *RE*, cols. 219-221; también BURKERT, *WuW*, págs. 187-202, y *LaS*, págs. 192-208. Más sucinta y superficialmente GUTHRIE, I, págs. 191-193, y PHILIP, págs. 28-29.) Al comparar el texto núm. 345 con el comienzo del núm. 346, se advierte que Jámblico nos provee de dos versiones exactamente opuestas. Pero no se trata de una errata del copista ni de una mera contradicción de Jámblico, ya que el texto núm. 345 aunque sea posterior al núm. 346, no está copiado de éste: ambos tienen una fuente en común, mal interpretada en la *V. P.* BURKERT, *WuW*, págs. 188 n. 8 y sigs., hace notar, en efecto, que el texto de *C. Mat. Com.* prosigue coherentemente, en tanto que el de la *V. P.* se «altera arbitrariamente», para volver luego, en el texto número 347, a la versión correcta, que ha de ser la de *C. Mat. Com.* y que se corresponde con la dada por Porfirio (texto núm. 348). Burkert piensa que la fuente de Jámblico es aquí Aristóteles, ya que el comienzo del texto núm. 345 presenta una notable semejanza con *Del Cielo* II 13, 293a, «los ⟨filósofos⟩ de Italia llamados pitagóricos» o con *Meteor.* I 5, 342b, «algunos de los ⟨filósofos⟩ italiotas llamados pitagóricos». También Burkert hace un minucioso cotejo de la página siguiente de Jámblico con textos aristotélicos (*Met.* 985b, 1023b; *Ét. Nicóm.* 1094b, *Partes Anim.* 645a, *Del Alma* 404b) y algunas palabras de la *Met.* de Teofrasto y del *Pol.* de Platón (BURKERT, *WuW*, pág. 42 n. 164, y, con leves diferencias, *LaS*, pág. 50 n. 112). Tal «picoteo» de textos es típico de Jámblico. Pero Aristóteles jamás usa el término *akoúsma* (salvo en la acepción vulgar de «sonido escuchado») y menos *akousmatikoí* (ni *mathematikoí* como opuesto al otro término). Estos términos probablemente hayan sido acuñados tardíamente y proyectados sobre épocas muy anteriores, como lo sugiere Hipomedonte (texto núm. 347). Respecto de los primeros tiempos, se nos habla de un examen «fisiognómico», como el que acabó con las pretensiones de Cilón (textos núms. 297-298), aunque Timeo (fr. 13b, texto

fueron los primeros en hacerlas avanzar; y, entrenados en ellas, creyeron que los principios de ellas eran principios de todas las cosas existentes. Ahora bien, puesto que los números son, por naturaleza, los primeros de ellas, y en los números les parecía contemplar muchas semejanzas con las cosas que existen y con las que se generan, más que en el fuego, en la tierra y en el agua (puesto que tal propiedad de los números ⟨constituía para ellos la⟩ Justicia, mientras tal otra el alma y el intelecto, otra la oportunidad, y análogamente con cada una de las demás cosas, por así decirlo), y tras ver en los números las propiedades y relaciones de la escala musical; y, en fin, puesto que las demás cosas, en toda su naturaleza, parecían asemejarse a los números y que los números ⟨parecían ser⟩ los primeros de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todas las cosas existentes, y que todo el cielo era armonía y número. Y cuantas concordancias podían mostrar en los números y en las armonías en relación a las propiedades y partes del cielo y en relación al ordenamiento cósmico íntegro, las reunían y adecuaban a éstas. Y si se producía algún vacío, los apremiaba el deseo de tener una obra coherente... También parece que éstos consideraban que el número era principio, tanto en cuanto materia de las

---

núm. 324) informa de un examen más largo, que impresiona como un «noviciado» (cf. el paralelo de Fritz, *Pyth. Pol.*, pág. 39). De allí podría derivarse una distinción entre los ya «iniciados» y los aún «novicios». Las respuestas a los enigmas formulados en *akoúsmata* pueden haber formado parte de enseñanzas y pruebas a que eran sometidos los aspirantes, pero es difícil saber qué antigüedad tienen los ejemplos que da Jámblico. Por ej., la *Tetráktys* (número que equivale a la suma de los cuatro primeros: 1 + 2 + 3 + 4 = = 10) aparece mencionada por primera vez en los *Versos dorados*, que Thesleff data entre los siglos III y II a. C. (*Intr.*, págs. 107-113).

cosas existentes como en relación con ⟨sus⟩ propiedades y estados, mientras los elementos del número son lo par y lo impar: uno ⟨lo par⟩, limitado, otro ⟨lo impar⟩, infinito, y lo uno proviene de ambos (es, en efecto, tanto par como impar); el número, por su parte, ⟨proviene⟩ de lo uno; y que todo el cielo es, como se ha dicho, números.

Ahora bien, otros de ellos dicen que hay diez principios, que se ordenan en columnas paralelas:

límite	e	infinito
impar	y	par
uno	y	multiplicidad
derecha	e	izquierda
macho	y	hembra
en reposo	y	en movimiento
recto	y	curvado
luz	y	tiniebla
bueno	y	malo
cuadrado	y	oblongo[45].

[45] Como se ve, las «matemáticas» que Aristóteles dice que «cultivaron» los pitagóricos en tiempos de los atomistas («y aun antes») poseen un carácter extra-científico. De todos modos, Aristóteles distingue cuando menos tres grupos: 1) pitagóricos que veían en los números los principios del cosmos, de un modo *formal*, como en la escala musical; 2) los que los venían de un modo *material*, con dos elementos: lo par (limitado) y lo impar (infinito); para éstos «lo uno... es... tanto par como impar»; 3) los que establecen diez parejas de principios en columnas paralelas. Las diferencias entre los grupos son considerables.

Cf. W. A. Heidel, «The Pythagoreans and Greek Mathematics», art. de 1940 incluido en *SPP*, I, sobre todo páginas 358 y sig. Según Burkert, *WuW*, págs. 390-391, el sentido de la afirmación de Aristóteles es el de que los pitagóricos han logrado «la introducción de las matemáticas en la filosofía», y que por eso no se nombra a Tales. Pero el pasaje da más bien una idea de una «aritmología» o «aritmoman-

350 HOMERO, *Il.* XIII 821-823:

Después de que habló, hacia su derecha
un águila voló hacia lo alto, y el ejército aqueo
gritó por el presagio favorable.

351 HOMERO, *Od.* XX 242-245:

En seguida hacia su izquierda
un águila voló hacia lo alto, con una paloma temblorosa.
Entonces Anfínomo los exhortó y dijo:
«amigos, nuestro propósito no tendrá éxito».

352 HOMERO, *Il.* IV 461:

La tiniebla ⟨de la muerte⟩ cubrió sus ojos.

353 HOMERO, *Il.* V 47:

la abominable tiniebla lo envolvió.

354 HOMERO, *Od.* IV 540:

No quería vivir más ni ver la luz del sol.

355 HOMERO, *Il.* XVIII 61:

Todavía vive y ve la luz del sol[46].

---

cia», que de matemáticas científicas. En medio de ella se ha querido rescatar una «teoría de lo par y lo impar», uno de los pilares de la matemática científica; como apoyo se ha echado mano al fr. 2 del supuesto pitagórico Epicarmo (MONDOLFO, en ZM, *Py*, págs. 660 sigs.; O. BECKER, «Die Lehre von Geraden und Ungeraden», en *QS*, B3 (1934), 533-553; A. SZABÓ, «Eleatica», en *AAASH* [1955], 78-80, etc.). Pero como dice BURKERT, *WuW*, pág. 414 n. 71, y *LaS*, n. 64, aun suponiendo que el fragmento sea auténtico (contra WILAMOWITZ, *Platón* II, pág. 28 n. 2), la teoría del número presupuesta allí es sólo «inductivo-intuitiva no deductiva». Pero además se trata de una *comedia,* lugar poco propicio para que un pitagórico antiguo *diera a la publicidad un tópico de tamaña importancia.* Conceptos como «cuadrado» y «oblongo» pertenecen sin duda a las matemáticas del siglo IV a. C.: no conocemos mención alguna de «oblongo» (*heteromékes*) antes de Platón y Jenofonte.

46 Los precedentes textos homéricos evidencian que por lo menos dos siglos antes de Pitágoras existía una contraposición

356 HES., *Teog.* 399:

Le otorgó dones excesivos.

357 TEOGNIS, 769-770:

Si conoce algo excepcional en sabiduría.

358 TEOGNIS, 154:

A quien no tiene un pensamiento adecuado.

359 TEOGNIS, 946:

Pues se debe pensar todas las cosas adecuadas[47].

360 (58 B 12) ARIST., *Met.* I 6, 987 b: En efecto, los pitagóricos dicen que las cosas existen «por imitación» de los números, mientras Platón ⟨dice que⟩ «por participación», ⟨con lo cual sólo⟩ cambia el nombre.

361 (58 B 13) ARIST., *Met.* I 6, 987b: ⟨Platón⟩ habló de manera similar a los pitagóricos... y también ⟨dijo⟩ que los números ⟨existen⟩ aparte de las cosas sensibles, mientras ellos ⟨es decir, los pitagóricos,⟩ afirman que las cosas mismas son números[48].

---

entre «derecha» e «izquierda» —como signos o posiciones favorables o desfavorables— y entre «tiniebla» (dentro del contexto de la odiada muerte) y «luz» como ámbito propio de la vida.

47 En los textos precedentes hallamos —en escritores anteriores a Pitágoras— los términos correpondientes a «impar» y «par» en situaciones que no coinciden con la ubicación que tienen en la columna en que están en la ejemplificación aristotélica.

En efecto, *perissós*, «impar», significa «excepcional» pero también «excesivo», en tanto que *ártios*, «par», denota «adecuado», «bien estructurado»; «unívocamente *ártios* lleva consigo la connotación positiva en el uso normal de la lengua, *perissós* la connotación negativa, la transgresión de la norma», señala BURKERT, *WuW*, pág. 413.

48 Aquí, como en algunos otros pasajes de *Met.* I, Aristóteles «platoniza» al pitagorismo. Lo único que parece más pecu-

362 PAPO, *Elem.* X 63-64: El fin del libro X del tratado de Euclides sobre los Elementos es el de investigar las cantidades conmensurables e inconmensurables, racionales e irracionales. Esta ciencia (o conocimiento) tiene su origen en la secta (o escuela) de Pitágoras, pero experimentó un importante desarrollo en las manos del ateniense Teeteto, quien tenía una aptitud natural para ésta como para otras ramas de las matemáticas, digno de admiración al máximo... Puesto que este tratado (esto es, el libro X de Euclides) tiene el fin y objeto antes mencionados, no carecería de provecho para nosotros consolidar los bienes que contiene. Por cierto, la secta (o escuela) de Pitágoras fue tan afectada por su reverencia hacia estas cosas, que se tornó corriente una versión según la cual el primero que reveló el conocimiento de números no cuadráticos o irracionales y lo difundió entre el vulgo, pereció ahogado. Lo más probable es que esto sea una parábola por la cual ellos trataron de expresar su convicción de que, en primer lugar, es mejor ocultar (o velar) todo número no cuadrático, o irracional, o inconcebible en el universo; y, en segundo lugar, que el alma que, por error o distracción descubre o revela algo de esta naturaleza que hay en este mundo, emigra (después) de acá para allá en el mar de la no-identidad (careciendo toda similitud de cualidad o accidente), inmersa en la corriente de la generación y la destruc-

---

liar de los pitagóricos sería que «las cosas mismas son números», aunque con el sentido «aritmológico» del texto núm. 349.

Lo que se dice en el texto anterior, núm. 360, puede parecer similar a lo dicho en el núm. 349, respecto de que los números son principios de las cosas; pero, si se prescinde de lo que sigue en aquel texto («los elementos de los número son elementos de todo», etc., en terminología peripatética), estamos frente a una teoría de los Números Ideales que sostuvo Platón o uno de sus inmediatos sucesores.

ción, donde no hay patrón de medida. Ésta fue la consideración que los pitagóricos y el Extranjero Ateniense tuvieron como un incentivo para el cuidado particular y preocupación por estas cosas y para implicar necesariamente la grosera locura en el que imaginó que estas cosas no serían importantes[49].

363 (DK 18.4) JÁMBL., *V. P.* XXXIV, 246-247: Dicen que el primero que reveló la naturaleza de la conmensurabilidad y de la inconmensurabilidad a los ⟨considerados⟩ indignos de participar en tales teorías fue abominado a punto tal, que no sólo lo expulsaron de la comunidad y de la casa común, sino que incluso le construyeron una tumba, como si efectivamente hubiera perecido para la vida que, junto a hombres, había llevado quien alguna vez había sido su compañero. Otros dicen que la divinidad se disgustó con los que divulgaron las ⟨doctrinas⟩ de Pitágoras; en efecto, por el sacrilegio cometido pereció en el mar el que reveló cómo se inscribía en una esfera la constitución del ico-

---

[49] Papo deriva su conocimiento de Teeteto, en parte de Eudemo, en parte de Platón; lo demás, de leyendas y de apéndices y escolios al texto de Euclides.

K. GAISER, *Platons Ungeschriebene Lehre*, 2.ª ed., Stuttgart, 1968, pág. 463, entiende, a través de este texto, que «ya Eudemo podría haber informado que *'los pitagóricos'* han sido los primeros en ocuparse de los irracionales». Hemos suprimido, en la traducción de este texto (dos veces indirecta, ya que lo es de la versión inglesa —de Junge y Thomson— de la traducción árabe de Abû'Othmân al-Damashtâ del comentario de Papo, cuyo original griego se ha perdido), el extenso pasaje que Papo le atribuye, donde se alaba al matemático Apolonio y a Teeteto. Pero parece excesivo atribuir a Papo la intención de poner todo este texto en boca de Eudemo. Y la mención del «conocimiento de números no cuadráticos o irracionales» está tomada del *Teeteto* (147d-148b) de Platón, y nada tiene que ver con la leyenda de la revelación mencionada al final del texto núm. 362.

ságono (esto es, el dodecaedro, una de las cinco figuras llamadas sólidas). Pero algunos han dicho que esto sucedió al que se explayó acerca de la irracionalidad y de la inconmensurabilidad.

364 JÁMBL., *C. Mat. Com.* 77, 17-25 a 78, 1-4: Y ellos ⟨los matemáticos, surgieron⟩ a partir de éstos, mientras los otros ⟨los acusmáticos,⟩ a partir de aquéllos. Acerca de Hípaso se cuenta que era de los pitagóricos, pero que, a causa de haber publicado y puesto por escrito por primera vez la constitución de la esfera de los doce pentágonos, pereció en el mar por el sacrilegio cometido; y recogió la fama de ser el descubridor, aunque todo era de «aquel varón» (así, en efecto, llamaban a Pitágoras y no con su nombre). Las enseñanzas matemáticas progresaron después que publicaron sus obras los dos que más las impulsaron, Teodoro de Cirene e Hipócrates de Quíos. Los pitagóricos dicen que la geometría fue hecha pública de este modo: uno de los pitagóricos perdió su fortuna y, como le sucedió esta ⟨desgracia⟩, se le permitió lucrarse con la geometría [50].

---

[50] En los precedentes textos hay que distinguir tres hechos que se suelen mezclar: la inscripción del icosaedro en una esfera, el descubrimiento de la irracionalidad y la publicación de las primeras obras de geometría. El nombre de Hípaso debe corresponder a un «ex-pitagórico», segregado del grupo por decisión propia o de éste.

En diversas obras y en un ensayo publicado originariamente en inglés (en 1945) y reproducido tres veces más, la última de ellas en el volumen *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlín, 1971, págs. 545-575, «The discovery of Incommensurability by Hippasus of Metapontum», K. v. Fritz sostiene que Hípaso descubrió la irracionalidad y «fue castigado por los dioses por haber hecho público este terrible descubrimiento». Diversos autores (WASSERSTEIN, en *CQ* (1958), pág. 165 n. 3; BURKERT, *WuW*, págs. 427-435; V. D. WAERDEN, *RE*, 47 [1963], col. 286) han hecho notar que eso no está dicho en ningún texto, y que confunde tres relatos separados entre sí. E. SACHS, *Die 5*

365 (DK 42.2) FILÓP., *Fís.* 1, 3: Hipócrates de Quíos era un mercader viajero que fue asaltado por una nave pirata, y, tras ser despojado de todo, llegó a Atenas,

---

Platonischen Körper, Berlín, 1917, págs. 146 sigs., ya hacía notar que en *Rep.* VII 528a-d, Platón se queja del «estado ridículo» en que estaba en su tiempo lo que llamamos «geometría del espacio», y que en ese momento carecía de nombre (a partir del *Epínomis* 990d y de los *Seg. Anal.* 78b se llama «estereometría»), por lo cual operaciones como la inscripción del icosaedro en una esfera no podía haberse producido un siglo antes; por lo demás, E. SACHS, páginas 77 sigs., señala que la construcción del dodecaedro supone la construcción previa de otras figuras. Pero K. v. Fritz echa mano a un argumento arqueológico que ya menciona HEATH, I, pág. 160, n. 2: el descubrimiento, hacia fines del siglo XIX, de cristales de origen etrusco —cerca de Padua— de cristales de pirita con forma de dodecaedros regulares, cuya data podría ser de la primera mitad del primer milenio a. C. «Para estudiar esos dodecaedros no se necesita haber aprendido a construir cubos ni octaedros, ni contar con una ciencia estereométrica avanzada», argumenta K. v. Fritz. Más aún si se acepta la historia tardía, admitida también por Heath (narrada por Luciano, sofista del siglo II d. C. y por un escoliasta de *Las Nubes*), según la cual los pitagóricos usaban como contraseña o distintivo un pentagrama, esto es, un pentágono regular cuyos lados se prolongan hasta un punto de intersección (formando así una estrella de cinco puntas). Entonces, dice Heath, dado que el dodecaedro requiere para su construcción 12 pentágonos regulares, podemos «concluir que el dodecaedro es inscribible en una esfera y hallar su centro, sin un procedimiento tan elaborado como el de EUCLIDES, XIII 17, para su construcción» (I, pág. 162). Pero v. Fritz va más lejos, ya que, dentro del pentágono regular, traza todas las diagonales posibles (cinco), formando así en el centro otro pentágono en el cual se repite el proceso, y así sucesivamente. Con ello se demuestra, según v. Fritz, la inconmensurabilidad de cada diagonal a cada lado (*art. cit.*, págs. 295-297; en *SPP*, I, páginas 402-404; en *Grundprobleme*, págs. 566-567).

Distingamos, pues, las cuestiones: 1) admitamos que en el siglo V a. C. se podía inscribir el dodecaedro en una esfera del modo que dice Heath; 2) de los textos núms. 363 y

donde acusó a los piratas. Como permaneció en Atenas mucho tiempo a causa de la acusación, mantuvo

---

364 se infiere que el castigo —humano o divino— era pensado respecto de la *divulgación de doctrinas*, y no sólo acerca de la irracionalidad, sino también acerca de cosas tales como la construcción del dodecaedro. En relación con este segundo caso, HEATH, I, pág. 160, sin mezclarlo con el primero (como hace Fritz), piensa que «la conexión del nombre de Hípaso con el tema difícilmente puede ser una invención». Pero el caso es que en la «tradición pitagórica» el nombre de Hípaso parece haber sido propicio para endilgarle cargos de infracción o disidencia: cf. los textos núms. 345 y 346, donde —fuera como «acusmático» o como «matemático»— su doctrina es contrapuesta a la de Pitágoras, y texto núm. 301, donde se le acusa de haber escrito un *Discurso Místico* para calumniar a Pitágoras (aunque en D. L., VIII 84, se recoge la afirmación de que Hípaso no dejó nada escrito). Incluso, según la versión de Jámblico en *V. P.* XXXV 257, Hípaso habría facilitado las maniobras de Cilón contra Pitágoras. Sólo en *Intr. aritm. Nicóm.* 10, 20 (ed. Pistelli), y en *Del Alma* (en ESTOBEO, ed. Wachsmuth, I 364) se combina la versión del «Hípaso acusmático» con la platonizante del número «paradigma de la creación» (tomada de neoplatónicos; cf. SIMP., *Fís.* 453, 5-14) e «instrumento-patrón para el Dios creador» (también SIRIANO, *Met.* 123, 7 —ed. Kroll— se hace eco de esta versión). Dado que para Aristóteles y Teofrasto Hípaso sólo cuenta como alistado junto a Heráclito en la afirmación del fuego como *arché*, el mejunje es patente. Fuera de eso hay algunas escasas referencias (ver DK, 18, 12-15) que sitúa a Hípaso precediendo a Arquitas —o junto con éste!— en la estructuración de una teoría de los intervalos musicales. Pero indudablemente, en la tradición pitagórica ha predominado la imagen de un Hípaso infractor o disidente; en este caso, del silencio prescrito (cf. texto núm. 310). Véase, de todos modos, la nota 51 sobre las publicaciones de geometría. 3) En ningún texto se dice, como vimos, que Hípaso haya descubierto la inconmensurabilidad ni hablado de ella. El proceso *ad infinitum* que conjetura v. Fritz parecería suponer las paradojas de Zenón. De lo poco que sabemos acerca del descubrimiento de lo irracional *nada podemos decir con certeza* en relación con los pitagóricos.

trato frecuente con filósofos y llegó a tal punto su ejercitamiento en geometría, que intentó descubrir la cuadratura del círculo[51].

366 (EUDEMO, fr. 136 W.) PROCLO, *Elem.* 379, 1-5: Esto se demuestra del modo dicho. Eudemo el peripatético remite a los pitagóricos el descubrimiento de este teorema según el cual todo triángulo tiene sus ángulos internos iguales a dos rectos.

367 (EUDEMO, fr. 137 W.) PROCLO, *Elem.* 419, 15-24: Son antiguos, dice Eudemo, estos descubrimientos de la musa de los pitagóricos ⟨referentes⟩ a la aplicación de las áreas, tanto el exceso como el defecto. Los ⟨geómetras⟩ más recientes, tras tomar de ellos los nombres los aplican a las llamadas líneas cónicas, y denominan a una de ellas «parábola», a otra «hipérbole» y a la tercera «elipse», en tanto aquellos divinos varones de antaño veían las cosas significadas por estos nombres en la señalación de áreas en un plano por una recta limitada[52].

d) *La cosmogonía de los primeros pitagóricos.*

368 (58 B 26) ARIST., *Met.* XIV 3, 1091a: Es absurdo afirmar la generación de entes eternos; o, más bien, ésta es una de las cosas imposibles. No es necesario dudar si los pitagóricos han pensado o no esta genera-

---

51 Esta anécdota parece ser la fuente de la anterior, donde se habla primero de las publicaciones de Teodoro y de Hipócrates que impulsaron las matemáticas, y luego, del motivo por el que los pitagóricos comenzaron a publicar obras de geometría. ¿No habrá alguna confusión entre Hipócrates y el pobre Hípaso?

52 Estos dos teoremas son fundamentales para la estructuración del libro I de Euclides. No es, pues, coincidencia que ese libro apunte hacia el denominado «teorema de Pitágoras» y que ambos teoremas sean atribuidos a «pitagóricos».

ción. En efecto, claramente dicen que constituido lo Uno, sea a partir de planos o de una superficie, sea a partir de una simiente o de elementos difíciles de precisar, en seguida, lo más próximo a lo Ilimitado es arrastrado y limitado por el Límite.

369 (58 B 9) ARIST., *Met.* XIII 6, 1080b: Los pitagóricos (dicen que el número es) uno, el matemático, pero afirman que no está separado sino que las sustancias sensibles están compuestas de él. Sostienen, en efecto, que el cielo íntegro está fabricado de números, aunque no de unidades abstractas, ya que piensan que las unidades tienen magnitudes: ahora, cómo se constituyó con magnitud el primer Uno, se ven en dificultades (para explicarlo).

370 (58 B 30) ARIST., *Fís.* IV 6, 213b: También los pitagóricos han dicho que el vacío existe y que ingresa en el cielo mismo desde el aire infinito, como si [el cielo] inspirara también al vacío, el cual distingue las naturalezas [de las cosas]; de modo que el vacío es una cierta separación y división entre cosas que siguen unas a otras. Y esto sucede primeramente con los números, pues el vacío divide la naturaleza de ellos.

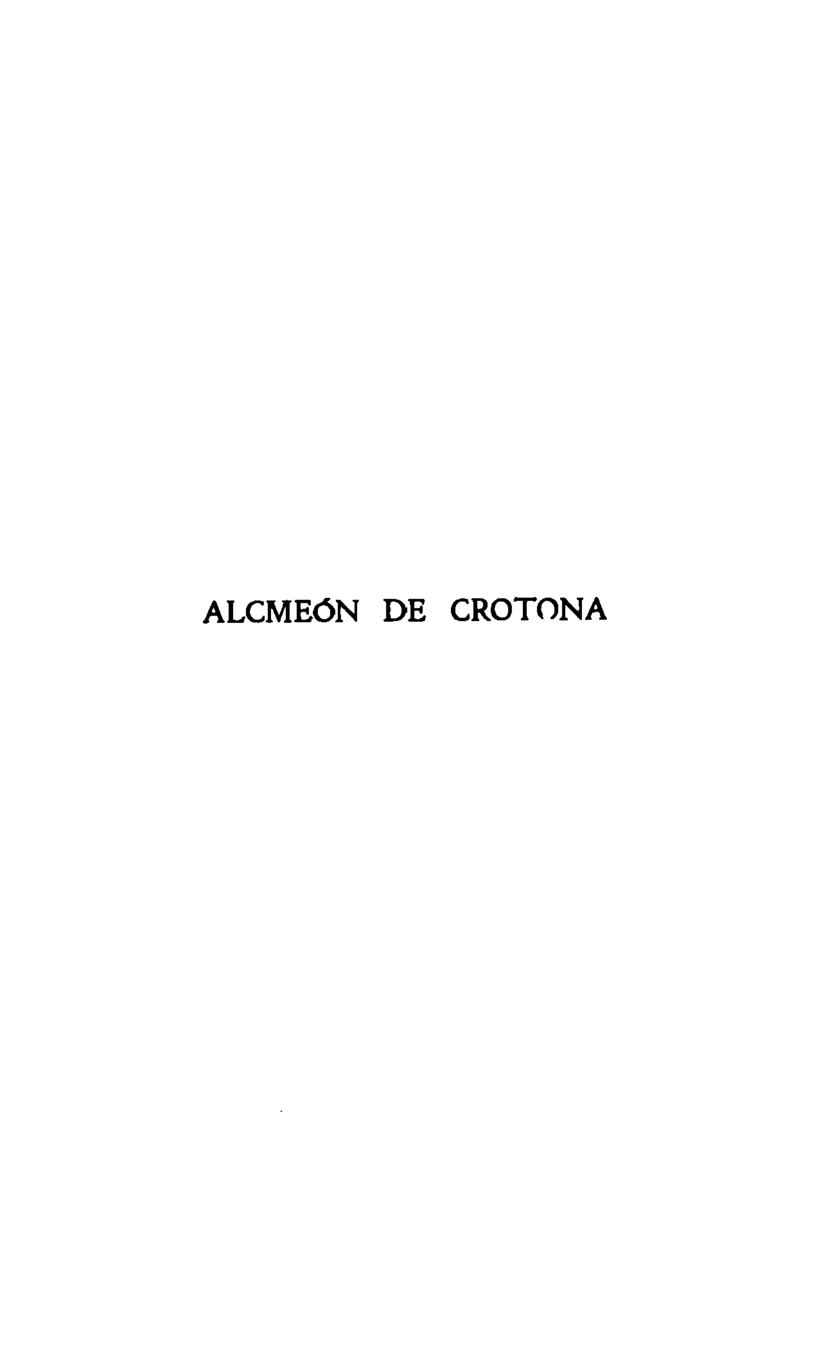
371 SIMPL., *Fís.* 651, 26-28: Aquellos (los pitagóricos), en efecto, dijeron que el vacío ingresa en el cosmos como si éste lo inspirara como aire que proviene de lo que circunda por afuera[53].

---

53 Textos como los precedentes —sumados a los que ya han presentado una «aritmología» en que los números son principios cósmicos— poseen el doble atractivo de ofrecer un cuadro del universo en que los números no son meros símbolos o relaciones formales sino que toman parte esencial en dicho cuadro, por un lado; y, por otro, conceptos como «vacío», «aire que se respira» pueden sugerir que asistimos a la descripción de

una cosmogonía primitiva. Hoy en día, sin embargo, cuesta poco advertir que admitirlo sería incurrir en anacronismo.

Sobre los conceptos de «límite» e «infinito» o «ilimitado» ya se ha hablado al tocar el tema en Anaximandro. El papel que puedan haber desempeñado estos conceptos en el *Filebo* de Platón o en su discutido curso *Sobre el Bien* —o bien, en la doctrina de sus sucesores inmediatos— evidencia aquí más bien una «platonización» del pitagorismo de los tiempos de Aristóteles (lo mismo vale para la referencia a planos o superficies, como están en los textos seleccionados, o en construcciones cosmogónicas como la que atribuye Alejandro Polihistor, en D. L., VIII 25 sigs.). La última y lapidaria palabra sobre el tema ha sido dada por A. J. FESTUGIÈRE, «Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor», en *REG* 58 [1945], 1-65). BURNET, *GP*, pág. 51, sostenía (y lo sigue GUTHRIE, I, pág. 278) que «los pitagóricos, o algunos de ellos, identificaban ciertamente el 'aire' con el vacío». Pero, como advierte BURKERT, *WuW*, página 33 n. 108, «la diferencia entre espacio vacío y aire» no ha sido determinada antes de Anaxágoras (A 69) y Empédocles (B 100). Ver CHERNISS, *ACPP*, págs. 39 sig. y otras partes de su obra. Aun cuando en la descripción aristotélica pueda haber ya cierto grado de anacronismo y confusión (por ej., con algunas ideas de Filolao), tenemos la casi certeza de que pensamientos tales pueden haber sido sostenidos por pitagóricos contemporáneos de Platón y sucesores.



ALCMEÓN DE CROTONA



INTRODUCCIÓN

Aun cuando no es posible seguir, en esta presentación de textos (y comentarios) de los filósofos presocráticos, un orden estrictamente cronológico, entre otras razones por la de que muy pocas veces es posible determinarlo con un mínimo de exactitud, el lector hallará de todos modos un intento —a veces algo forzado, ciertamente— de fijar una cronología en los estudios sucesivos, desde Tales hasta Demócrito.

En el caso de Alcmeón, estamos casi seguros de *no* atenernos a un orden cronológico, al tratarlo aquí. No es forzoso, por cierto, situarlo bastante después de Parménides (como hace G. E. R. Lloyd), a mediados del siglo V a. C. Como hace notar GUTHRIE, I, pág. 342 n. 1, la mayor parte de las conjeturas sobre la fecha son hechas «*en passant*», sin fundamento serio. Guthrie, como nosotros, lo estudia después de Pitágoras (y de un estudio conjunto de los primeros pitagóricos). Hace así por dos razones: una, la de considerarlo entre los primeros pitagóricos; otra, la de tomar por genuino un discutido pasaje de Aristóteles, que hoy han rechazado los mejores editores.

Nosotros no consideramos a Alcmeón —aunque haya nacido en Crotona, la ciudad en que vivió veinte años Pitágoras— como pitagórico, ni aceptamos la autenticidad del pasaje que aseguraría que vivió cuando aún

no había muerto Pitágoras. Si lo sometemos a estudio aquí, es porque es en esa conexión en la que se le ha solido tratar, y porque pensamos que sólo así podemos romper el hechizo de la conexión tradicional.

Pero, naturalmente, su inclusión en esta obra no se debe al deseo de demostrar que no fue pitagórico. Alcmeón de Crotona ha sido un médico que ha pensado filosóficamente; tal vez el primer pensador griego que percibió con claridad la diferencia del hombre con los animales. El primero que acertó a ver en el cerebro el órgano conductor de nuestro organismo, en lo cual le llevó la delantera al mismísimo Aristóteles. El primero que descubrió la armonía interna del organismo como equilibrio entre factores contrarios, idea sin duda ya vislumbrada en el orden universal, y que se podía proyectar al microcosmos orgánico con éxito para mantener o recuperar la salud.

No es mucho el material con que contamos para su estudio; pero vale la pena acentuar la diferencia con el manejado para el tratamiento de Pitágoras y los pitagóricos: nuevamente son Teofrasto y los doxógrafos —amén de Aristóteles—, más que los biógrafos, nuestra fuente, con sus virtudes y defectos.

Bibliografía selecta.

Tras la recopilación de fragmentos hecha por M. A. Unna (1832) y la de Wachtler (1896), las más completas son la de DK y la de M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, I, 1958. Tal vez los estudios más importantes sean aún los de Wachtler, Stella y los capítulos respectivos de Guthrie, I, págs. 341-359, y Schumacher, págs. 66-81.

L. Edelstein, reseña del libro de Stella, *AJP* 63 (1942).
W. Heidel, *Hippocratic Medicine*, Nueva York, 1941, págs. 42-49.

STELLA = L. STELLA, «Importanza di Alcmeone nella storia del pensiero greco», *Reale Accademia dei Lincei* 336 (1939), 233-287.

G. VLASTOS, «Isonomia», *AJP* 74 (1953), 337-366.

WACHTLER = J. WACHTLER, *De Alcmaeone Crotoniata*, Leipzig, 1896.

I. Caracterización de Alcmeón de Crotona.

a) *Fecha aproximada en que vivió Alcmeón.*

372 (24 A 3) ARIST., *Met.* I 5, 986a: Y en efecto Alcmeón [llegó a la juventud durante la vejez de Pitágoras y] expuso doctrinas semejantes a las de ellos [1].

373 TOM. AQ., *Met.* I 131: Alcmeón de Crotona... fue contemporáneo de los pitagóricos; pero de manera tal, que comenzó a filosofar durante la existencia de Pitágoras, siendo éste ya anciano.

374 JÁMBL., *V. P.* XXIII 104: Y en efecto, los que proceden de esta escuela, y sobre todo los más antiguos, que han pasado el tiempo con él y se han instruido con él, siendo viejo Pitágoras y ellos jóvenes, tanto Filolao como Eurito, Carondas, Zaleuco, Brisón, Arquitas el viejo, Aristeo, Lisis, Empédocles, Zamolxis, Epiménides, Milón, Leucipo, Alcmeón, Hípaso y Timáridas.

---

1 El pasaje atetizado en el texto de Aristóteles es una interpolación tardía, aun cuando ya haya figurado —en forma corrupta— en el manuscrito a que se atuvo Asclepio en el siglo VI d. C., y sobre el que basó su traducción latina Guillermo de Moerbecke, seguida por Santo Tomás de Aquino.

WACHTLER, pág. 4, se inclinaba aún por el códice parisino —coincidente con la traducción de Moerbecke del siglo XIII—, pero Ross y, siguiéndolo, Jaeger se atienen al lorenciano

b) *Relación con el pitagorismo.*

375 (DK 58 A) JÁMBL., *V. P.* XXXVI 267: De la totalidad de pitagóricos muchos son desconocidos... pero de los conocidos he aquí los nombres:

---

por tres razones: a) el pasaje que se considera como interpolado no está completo; de acuerdo con la redacción usual, haría falta un *néos*, «joven», que precise a «Alcmeón» (así DIELS, en DK, pág. 211, 18); b) el escrupuloso comentarista del siglo III d. C., Alejandro de Afrodisia, no hace la menor mención del pasaje; c) como ya hemos visto (n. 28 a «Pitágoras»), Aristóteles no menciona nunca a Pitágoras por su nombre. GUTHRIE, I, págs. 341-343, no tiene en cuenta el primero de los argumentos; descarta al segundo siguiendo a Wachtler, meramente porque Asclepio, tres siglos después de Alejandro, «incluye las palabras en su comentario». Ciertamente, 17 siglos después de Alejandro, hay editores o traductores que dan el pasaje por bueno, pero eso no es razón suficiente, al menos por sí sola. Pero en cuanto a la tercera motivación, aducida por Ross y por Jaeger, Guthrie dice que ella «ignora el hecho de que *Aristóteles escribió tratados sobre los pitagóricos, que se han perdido, pero que ciertamente* ofrecen algún relato sobre *Pitágoras mismo*». El subrayado es mío, lo he puesto para que el lector advierta por sí solo la endeblez de la contraargumentación de Guthrie. Si los tratados *sobre los pitagóricos «se han perdido»*, ¿cómo sabe Guthrie *ciertamente* que ofrece relatos sobre *Pitágoras mismo*? Entre los textos que hemos incluido en la sección «Leyendas sobre Pitágoras», el lector podrá hallar algunos (como los núms. 247 a 250), provenientes de autores tardíos, que presuntamente derivan de dichos tratados perdidos: la fuente de ellos es sin duda común, pero nadie puede afirmar *ciertamente* que transmiten algún pensamiento de Aristóteles sobre «Pitágoras mismo» (por lo demás, de los por lo menos cinco títulos atribuidos al presunto escrito aristotélico ninguno de ellos menciona a «Pitágoras» sino a «pitagóricos»; cf. K. v. FRITZ, «Pythagoras», *RE* 47 [1963], cols. 178-179).

En cuanto al pasaje de Jámblico que acaso ha originado la interpolación, y que Ross piensa que, en todo caso, da visos de veracidad al pasaje interpolado, ofrece nombres de personajes que ni siquiera han sido pitagóricos, pero

De Crotona, Hipóstrato... Alcmeón, Damocles, Milón y Menón.

376 (24 A 1) D. L., VIII 83: Alcmeón de Crotona: también éste fue discípulo de Pitágoras.

377 (24 A 3) ARIST., *Met.* I 5, 986a-b: De ese modo [o sea, según la teoría de algunos pitagóricos de que los principios de las cosas son parejas de contrarios] parece que pensó también Alcmeón de Crotona, fuera que él tomara de ellos esa teoría o ellos de él. Alcmeón, en efecto, expuso doctrinas semejantes a las de ellos... aunque al enunciar las oposiciones no lo hizo determinándolas, como aquéllos, sino al azar[2].

---

sobre todo, de muy distintas edades: de Empédocles ya ha sido dicho, en n. 26 a «Pitágoras», que no puede haber sido de ningún modo discípulo directo de Pitágoras; menos aún Filolao, cuya figura llega hasta fines del siglo v a. C. por lo menos. De manera que sólo ciertos pensamientos de Alcmeón, en la medida que sea segura su autenticidad, pueden ayudar a fijar su cronología en cotejo con ideas de pensadores anteriores o posteriores.

2 No hay razón suficiente para avalar el presunto pitagorismo de Alcmeón; Aristóteles, por su parte, lo diferencia netamente de los pitagóricos.

Naturalmente, el hecho de que Alcmeón haya nacido en Crotona, ciudad donde hemos visto que las «fuentes intermedias» suponen que vivió Pitágoras durante veinte años, no es razón valedera para considerarlo pitagórico. Su figuración en el catálogo de Jámblico, donde están incluidos Parménides y Meliso (otros incluyen a Zenón de Elea), a más de Empédocles, no es ninguna garantía para nosotros. En cambio, Aristóteles, a la vez que señala algunas semejanzas entre la doctrina de pitagóricos y la de Empédocles, deja en claro diferencias, que no pueden ser pasadas por alto; porque, si bien Aristóteles ha distinguido cuando menos tres tipos de teorías pitagóricas, en todos los casos ha dejado en claro que para él son pitagóricos; su referencia a Alcmeón contrasta tanto o más que la posterior comparación de Platón con los pitagóricos.

c) *Actividad científica.*

378 (24 A 1) D. L., VIII 83: La mayor parte de los asuntos de que habla son de medicina. No obstante, algunas veces se ocupa de la naturaleza.

379 (24 A 10) CALC., *Timeo* 279: Alcmeón de Crotona, versado en cuestiones naturales, quien por primera vez se atrevió a emprender la vivisección[3].

II. ESCRITOS.

380 D. L., V 25 (Catálogo de obras de Aristóteles): *Contra las* ⟨obras⟩ *de Alcmeón* (un volumen).

381 (24 A 1) D. L., VIII 83: Según afirma Favorino, en su *Historia miscelánea,* parece que fue el primero que puso por escrito un discurso relativo a la naturaleza.

382 (24 A 2) CLEM., *Strom.* I 78: Alcmeón de Crotona, hijo de Pírito, fue el primero que escribió un discurso sobre la naturaleza.

383 (24 A 1) D. L., VIII 83: Era hijo de Pírito, como él mismo lo dice al comienzo de su libro: «Alcmeón de Crotona, hijo de Pírito, dijo estas cosas a Brontino, León y Batilo».

384 (24 A 2) GAL., *De elem. sec. Hipp.* I 9: Todas las obras de los antiguos fueron intituladas *Sobre la naturaleza*: las de Meliso, Parménides, Empédocles, Alcmeón, Gorgias, Pródico y las de todos los demás[4].

---

[3] Esta atribución no es segura, pero nos sugiere que ya en la antigüedad se atribuían a Alcmeón no sólo teorías, sino experiencias pioneras en el campo médico.

[4] El uso abusivo del título *Sobre la naturaleza* para los escritos antiguos —puesto por recopiladores tardíos en base a

III. El universo.

a) *La realidad de las cosas.*

385 (24 A 3) Arist., *Met.* I 5, 986b: Pero se puede hallar algo semejante entre él [Alcmeón], y ellos [los pitagóricos]: que los contrarios son principio de las cosas.

386 (24 A 3) Isócr., *Antíd.* 268: [Recomendaría a los jóvenes] que no se extravíen en las doctrinas de los antiguos sofistas; de los cuales uno afirmaba que la multitud de las cosas es infinita, mientras Empédocles decía que eran cuatro, y el Odio y la Amistad ⟨obrando⟩ en ellas; Ión, no más de tres; Alcmeón, sólo dos; Parménides y Meliso, una; Gorgias, absolutamente ninguna [5].

---

la clasificación que Aristóteles (*Fís.* I 2) hiciera de algunos de sus precursores como *physikoí* o «filósofos de la naturaleza»— sólo valdría para Alcmeón, de acuerdo con el material que nos ha llegado, con el aditamento de «*humana*». De todos modos, es un error manifiesto el atribuirle la primera publicación de un libro en prosa (ver Anaximandro, nota 31).

[5] Tanto Aristóteles como Isócrates prestan su apoyo a la consideración de Alcmeón como «filósofo de la naturaleza», pero Aristóteles lo hace en forma demasiado breve como para justificarla. El texto de Isócrates es particularmente interesante, ya que debe ser independiente de Aristóteles y, naturalmente, de toda la tradición doxográfica (tanto para Alcmeón como para los otros autores que cita).

Por el mismo motivo, debe cuidarse de no «aristotelizar» el pasaje de Isócrates, como hace G. Norlin en su traducción del *Antídosis* en LCL, II, pág. 333, en que habla de «elementos» («infinitos», o bien «cuatro», etc.) «de los que están hechas» las cosas. Para un helenista sería triste insertar estos conceptos aristotélicos allí donde aún puede uno encontrar frases no viciadas por ellos. De todos modos, los conocimientos de que hace gala Isócrates sobre el tema no pueden ser tomados demasiado en serio. La

b) *El sol, la luna y los astros.*

387 (24 A 4) Aecio, II 16, 2.3: (Algunos de los matemáticos) dicen que los planetas se mueven en sentido opuesto a las estrellas fijas, desde el poniente hasta el levante. Y con esto concuerda también Alcmeón.

388 (24 A 4) Aecio, II 22, 4: Alcmeón dice que el sol es plano.

389 (24 A 4) Aecio, II 29, 3: Alcmeón, Heráclito, Antifonte ⟨piensan que la luna se eclipsa⟩ de acuerdo con las vueltas de su cavidad y sus inclinaciones variadas.

390 (24 A 12) Clem., *Protr.* 66: Alcmeón de Crotona creía que los astros, en cuanto están animados, son dioses.

391 (24 A 1) D. L., VIII 83: Dijo que la luna ⟨y⟩ en general [todos los cuerpos celestes que están sobre] ella cuentan con una naturaleza eterna[6].

---

mención de Alcmeón, como la que hace Aristóteles en la frase del texto precedente, serán aclaradas en nota 8, pero aquí están fuera de contexto. Salvo la referencia al número infinito de cosas, que formaría parte del acervo de los intelectuales para aludir a los atomistas (lo mismo en lo concerniente al difundido tratado del sofista Gorgias), sus menciones parecen provenir de diálogos platónicos, como el *Teeteto* (180e y 183e: Parménides y Meliso) y el *Sofista* 242c-e: los eléatas lo Uno, alguien dos (húmedo-seco, caliente-frío; ver texto núm. 622), alguien que postula tres (aquí el único motivo que hallamos pueda haber sugerido a Isócrates que Platón hablaba de Ión de Quíos, es el que éste haya compuesto un poema con el título de *Tríadas*). La acción de la Amistad y del Odio pueden haber derivado del mismo pasaje de Platón, aunque ya por entonces también la tesis de los cuatro principios o elementos de Empédocles debía haber alcanzado cierto grado de difusión (cf. *Timeo* 48b-d).

[6] Como es característico en las clasificaciones doxográficas, el nombre de Alcmeón es unido a otros en forma heterogénea

c) *El hombre y el universo.*

392 (24 B 1) D. L., VIII 83: Acerca de las cosas invisibles, acerca de las cosas mortales, los dioses tienen conocimiento claro; pero para los hombres ⟨sólo existe la posibilidad de⟩ juzgar a partir de signos [7].

IV. El hombre.

a) *El hombre y los animales.*

393 (24 A 5, 24 B 1 a) Teofr., *De Sens.* 25: Alcmeón define, en primer lugar, la diferencia entre ⟨hombres⟩ y animales. El hombre, en efecto —dice—, se diferencia de los otros [animales] sólo porque comprende; los otros, en cambio, sienten pero no comprenden, de modo que el entender y el sentir son distintos, y no lo mismo, como sostiene Empédocles.

b) *Los contrarios en el hombre.*

394 (24 A 3) Arist., *Met.* I 5, 986a-b: De ese modo [o sea, según la teoría de algunos pitagóricos de que los principios de las cosas son parejas de contrarios] parece que pensó también Alcmeón de Crotona, fuera

—se los mencione explícitamente o no— para responder a planteos peripatéticos. Eso no niega que Alcmeón haya podido referirse a los astros y a su movimiento, pero lo más probable es que lo haya hecho en relación con el estudio del alma humana. (Seguimos a Diels en la lectura del texto.)

7 La pretensión de ir más allá de los límites impuestos al hombre común, característica del «chamán» (Burkert, *WuW*, pág. 144) y del «poeta-adivino que habla por inspiración divina» (Guthrie, I, pág. 344, siguiendo a Cornford, *Pr. Sap.*, páginas 35, 37, 40) cede ante una más humilde actitud por parte del científico, especialmente cuando trabaja en el campo de la medicina (Guthrie, Cornford).

que él tomara de ellos esa teoría o ellos de él... Alcmeón, por cierto, expuso doctrinas semejantes a las de ellos. Dijo, en efecto, que la mayoría de las cosas humanas están ⟨contrapuestas⟩ en parejas; aunque al enunciar las oposiciones no lo hizo determinándolas, como aquéllos, sino al azar: por ejemplo, blanco negro, dulce amargo, bueno malo, grande pequeño; y así acerca de las demás ⟨parejas de contrarios⟩, las dejó sin determinar, en tanto que los pitagóricos expusieron cuántas y cuáles eran las oposiciones. Pero se puede hallar algo semejante entre él y ellos: que los contrarios son principios de las cosas.

395 (24 A 1) D. L., VIII 83: Algunas veces se ocupa de la naturaleza, como cuando dice: «la mayoría de las cosas humanas están ⟨contrapuestas⟩ en parejas»[8].

396 (24 B 4) Aecio, V 30, 1: Alcmeón dijo que el mantenimiento de la salud se debe al equilibrio de las fuerzas: húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce, etc.; y que, en cambio, el predominio de una sola produce la enfermedad. En efecto, el predominio de

---

[8] La reducción de las cosas a dos, según Isócrates, y la consideración de los contrarios como principios de las cosas, según Aristóteles (ver nota 5), no tiene alcances cósmicos, sino sólo humanos.

Los ejemplos que da Aristóteles sugieren una extensión a campos como el ético —bueno malo—, pero el fr. 4 (texto núm. 396) muestra que no es así, y que más bien es Aristóteles quien toma los ejemplos «al azar», para contraponerlos a la década de parejas de contrarios encolumnados paralelamente. Aquí no son o no tienen por qué ser diez; sin duda Alcmeón sólo ha dado algunos ejemplos que no enfrentan una columna presuntamente positiva con otra presuntamente negativa. Por eso Aristóteles se queja de que no dice «cuántas y cuáles eran las oposiciones». Pero de todos modos trata de convertir a las oposiciones en principios cósmicos, quizá por la importancia que ha visto que les da a los contrarios.

una sola de cada ⟨pareja de fuerzas contrarias⟩ es destructivo. Y la enfermedad sobreviene a causa del exceso de calor o frío, así como, en cuanto a la ocasión, de la abundancia o carencia de alimento; y en cuanto a la ubicación, en la sangre, en la médula o en el cerebro. También pueden sobrevenir por causas exógenas, como por ciertas aguas o regiones, o por esfuerzos o por tormentos o cosas similares a éstas. La salud, por el contrario, es una mezcla bien proporcionada de las cualidades[9].

---

[9] El principio del equilibrio de los contrarios en el organismo como decisorio de la salud —junto a factores circunstanciales y a la precisión del lugar donde se produce el desequilibrio— parecen haber sido la doctrina médica de Alcmeón.

En general, se dan por textuales en este fr. 4 sólo las palabras *isonomía* y *monarchía*, que hemos traducido, respectivamente, por «equilibrio» y «predominio de un(a) sol(a)». Dice G. E. R. Lloyd, «Hot and Cold, Dry and Wet in Greek Philosophy», *JHS* 84 (1964), 94-95: «Caliente y frío, seco y húmedo parecen haber sido usados en teorías patológicas ya por Alcmeón, pero ¿hasta dónde podemos retrotraer su uso en doctrinas cosmológicas?» Puesto que en lo referente a las doctrinas cosmológicas, que es lo que Lloyd cuestiona, ya hemos tocado el tema al hablar de Anaximandro, no afecta lo concerniente a Alcmeón. El mismo autor, en otro artículo («Who is attacked in On Ancient Medicine?», *Phr.* VIII, 2 [1963], 113-114), desecha la hipótesis de que el autor atacado en la obra pseudo-hipocrática (cf. A. J. Festugière, *Hippocrate. L'ancienne médecine*, París, 1948, página XIII) sea Alcmeón; y, a la luz del *Anonymus Londinensis*, conjetura que el autor atacado es Filolao. Pues aun cuando el médico hipocrático critica a quienes utilizan en medicina postulados tales como «caliente o frío o húmedo o seco o cualquier otra cosa, restringiendo el principio causal de las enfermedades y de la muerte ... a un solo postulado o dos», no se puede atribuir sin error tal pensamiento a Alcmeón. Precisamente, dice Lloyd, el fr. 4 nos muestra la interferencia de otros factores, como el exceso o deficiencia en la dieta, etc. Por el contrario, en cierta medida puede decirse que hay conceptos de Alcmeón en el autor hipo-

c) *El alma y la inmortalidad.*

397 (24 A 1) D. L., VIII 83: Y dijo que el alma es inmortal, y que se mueve incesantemente, como el sol.

398 (24 A 12) ARIST., *Del Alma* I 2, 405a-b: Alcmeón parece pensar acerca del alma de manera similar a ellos [es decir, a Demócrito, Anaxágoras, Tales, Diógenes de Apolonia y Heráclito]. Dice, en efecto, que es inmortal porque se asemeja a las cosas inmortales, y que posee esta cualidad en cuanto se mueve siempre, puesto que todas las cosas divinas —la luna, el sol, los astros y el cielo íntegro— se mueven siempre, en forma incesante.

399 (24 A 12) CIC., *De nat. deor.* I 11, 27: Alcmeón de Crotona, quien atribuía divinidad, además de al alma, al sol, a la luna y a todos los demás astros, no comprendía que atribuía inmortalidad a cosas mortales.

---

crático (cap. XIV, págs. 12-13, ed. Festugière): lo seco y la húmedo, lo caliente y lo frío, junto con miles de otras *fuerzas*, como lo amargo y lo dulce, dice en lenguaje más elaborado, al estar mezcladas y atemperadas una por otras, son necesarias al hombre. Hemos subrayado la palabra «fuerzas» (*dynámeis*), porque pensamos que ella también debe ser considerada como textual en Alcmeón, a diferencia de «cualidades» (quizá la expresión íntegra «mezcla de cualidades» esté puesta anacrónicamente). No puede haber cuestión de «cualidades», opinamos (en contra de SCHUMACHER, págs. 68-72): no porque se trate de «elementos», sino porque la que está en juego son más bien fuerzas «sustantivas», aunque no por eso se trate de «humores»; no están precisadas aún como órganos, actividades o sustancias determinadas, pero tampoco son adjetivas (aunque así aparezcan en la ejemplificación de Aristóteles). Cf. T. TRACY, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle,* La Haya-París, 1966, pág. 22 n. 2: «Nótese que *isonomía* implica una *distribución balanceada de poderes*».

400 (24 A 12) AECIO, IV 2, 2: (Acerca del alma), Alcmeón piensa que es una naturaleza que se mueve a sí misma con movimiento eterno y que por ello es inmortal y semejante a los seres divinos.

401 PLATÓN, *Fedro* 245c: Toda alma es inmortal; en efecto, lo que se mueve a sí mismo es inmortal. Lo que mueve a otra cosa, en cambio, pero es también movido por otra cosa, en cuanto cesa el movimiento, cesa la vida.

402 [ARIST.], *Probl.* XVII 3, 916a: Tal como el curso del cielo y de cada astro es un círculo, ¿por qué no podría ser similar el nacimiento y la muerte de los seres perecederos, de modo que las mismas cosas nazcan y mueran? «La vida humana es un círculo», se dice... Alcmeón dice que los hombres mueren porque no pueden anudar el principio con el fin; un dicho inteligente, si se lo entiende en sentido general y no en forma estricta. Si la vida es un círculo, y un círculo no tiene comienzo ni fin, nada puede ser anterior por estar más cerca del comienzo: ni ellos anteriores a nosotros, ni nosotros a ellos.

403 ARIST., *Fís.* VIII 8, 264b: De modo que no sería posible el movimiento continuo en un semicírculo ni en ningún otro arco de un círculo... en efecto, en esos casos el término no se anuda con el principio. El movimiento del círculo, en cambio, anuda el término con el principio, y es el único perfecto.

404 (22 B 103) PORF., *Cuest. Hom.* (a *Il.* XVIII 200): Común es el comienzo y el fin en la circunferencia de un círculo.

405 (PÍND., fr. 137a) CLEM., *Strom.* III 518:

Feliz aquel que ha visto aquello al ir bajo tierra:
sabe que el término de la vida
también es su principio, don de Zeus[10].

---

10 Los textos que parecen presentar más fielmente el pensamiento de Alcmeón sugieren que ha pensado en la muerte o

d) *El cerebro y la comprensión.*

406 (24 A 5) TEOFR., *De Sens.* 25: Y todas las sensaciones están conectadas con el cerebro; por lo cual

---

inmortalidad del *hombre* como todo o como organismo, no como «alma»; y en tal sentido, que ha concebido la posibilidad de que, con el avance de la medicina o de la ciencia en general, puedan lograr los hombres lo que ahora no consiguen: la inmortalidad.

En efecto, el único texto que los investigadores dan por auténtico es el núm. 402 o fr. 2, y allí se dice claramente que *los hombres mueren*, y se da la razón. El contexto del problema pseudoaristotélico en que leemos el fragmento no ayuda demasiado a su comprensión, ya que lo que está en cuestión es el presunto carácter circular del tiempo, que conduciría a la paradoja de que nos pudiéramos considerar tanto anteriores como contemporáneos o posteriores a los protagonistas de la guerra de Troya. Lo que sí podría valer como paradigma es el caso del movimiento circular —y por lo tanto eterno— de los astros, que aparece allí y en otros textos. Tanto GUTHRIE, I, pág. 351, como BURKERT, *WuW*, págs. 274-275 n. 115, consideran al argumento de Platón sobre la inmortalidad en el *Fedro* (texto núm. 401) como un desarrollo elaborado del pensamiento de Alcmeón, y coinciden en interpretar el fr. 2 a partir de las doxografías (textos 397, 399 y 400), originadas sin duda en Aristóteles (texto 398), que agrupa a Alcmeón con muy distintos autores, aun cuando, de todos modos, diga que «*parece* pensar» «de manera *similar*». De aquí —de la doxografías— Guthrie, Burkert, etc., piensan que, al creer «ingenuamente en la analogía con los cuerpos celestiales ... que están en movimiento perpetuo» (Guthrie), Alcmeón ha concluido que el alma es inmortal, lo cual «parece ser la contribución original de Alcmeón» (Burkert). Burkert da otros ejemplos que podrían servir presuntamente de apoyo: la frase que Porfirio atribuye a Heráclito (texto núm. 404) y los versos de Píndaro (texto núm. 405) que Clemente explica que se refieren a los *misterios de Eleusis* (!). Pero el caso es que no hay ningún pasaje textual en que Alcmeón nos hable del «alma», que es lo único que, en doctrinas de metempsícosis o similares, se dice, como en las doxografías aquí mencionadas, que sea inmortal. Y a nosotros nos resultaría forzado que un

quedan incapacitadas si éste se mueve o cambia de posición, al bloquear los pasajes por los cuales ⟨se producen⟩ las sensaciones.

407 (24 A 10) CALC., *Timeo* 279: La sede del cerebro, en la cual está situado el poder supremo y principal del alma.

408 (24 A 11) PLATÓN, *Fedón* 96b: ¿Y es por causa de la sangre por lo que pensamos, o por el aire o el fuego? ¿O no es ninguna de éstas la causa, sino el cerebro, al suministrar las percepciones del oído, de la vista y del olfato, de las cuales se originarían la memoria y la opinión, y a su vez, de éstas (una vez que han adquirido estabilidad) se generaría el conocimiento?

409 (24 A 11) (HIPÓCR.) *De morbo sacro* XVII: Durante el tiempo en que el cerebro está tranquilo, el hombre comprende.

410 (24 A 11) (HIPÓCR.) *De morbo sacro* XX: Por ello digo que el cerebro es el intérprete de la conciencia.

411 (24 A 8) AECIO, IV 17, 1: Alcmeón dice que lo que gobierna está en el cerebro.

412 (24 A 13) AECIO, V 17, 3: Alcmeón [dice que en el útero materno se forma primeramente] la cabeza, en la cual está lo que gobierna.

413 ARIST., *Gen. Animal.* II 6, 743b: Puesto que el principio de las sensaciones está en el corazón, éste es lo primero de todo el animal en formarse.

---

médico que, como Alcmeón, nos hable del organismo como un conjunto vivo, y nos diga que *los hombres mueren*, piense en la inmortalidad de un alma separada. Más bien pensamos que tiene como meta de su quehacer y su pensar un movimiento ininterrumpido del organismo humano. Pero sólo como una meta posible.

414 PLATÓN, *Timeo* 70a: La parte del alma que corresponde a la bravura y al ánimo ardoroso, deseoso de victoria, está alojada más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, de modo que pueda escuchar a la razón y junto con ella reprima lo que proceda de los deseos, cada vez que éstos no están de ningún modo dispuestos a obedecer a la razón y a lo dispuesto desde la ciudadela.

415 ARIST., *Partes Anim.* III 7, 670a: El ⟨corazón es necesario a todos los animales⟩ porque es el principio del calor; en efecto, debe ser una especie de hogar, en el cual resida lo que abriga a la ⟨propia⟩ naturaleza; y esto ha de ser cuidado, como ciudadela que es del cuerpo [11].

e) *Las sensaciones.*

416 (24 A 5) TEOFR., *De Sens.* 25: Entre los que piensan que la sensación no se produce por lo semejante, Alcmeón... dice que se puede oír por medio de los oídos, porque en ellos hay un vacío. Un sonido se produnce en la cavidad, y el aire ⟨interno⟩ resuena en respuesta. Se puede oler por medio de la nariz junto con la respiración, enviando así el aliento hacia el cerebro. Por medio de la lengua se pueden distinguir los sabores; en efecto, por ser caliente y blanda, disuelve [lo que recibe] con el calor; y en razón de su suavidad y de su porosidad puede recibir y transmitir ⟨los sabores⟩. Los ojos ven a través del agua circundante; que tienen fuego, es patente, pues al ser golpeado lanza destellos. Se puede ver gracias a lo brillante y trans-

11 Mientras Aristóteles concedió el papel hegemónico en el organismo al corazón, por su importancia vital como centro del movimiento sanguíneo y, por ende, fuente del calor de la vida, Alcmeón ha sido el primero en privilegiar el cerebro (y la cabeza, por contenerlo). Platón ha seguido sus intuiciones.

parente ⟨del ojo⟩ cuando refleja ⟨la imagen⟩, y cuanto más puro es, tanto mejor se ve.

417 (24 A 6) Aecio, IV 16, 2: Alcmeón dice que oímos gracias al vacío que hay dentro del oído. En efecto, eso es lo que resuena tras la irrupción del aire, pues toda la cavidad resuena [12].

418 (24 A 8) Aecio, IV 17, 1: Alcmeón dice que lo que gobierna está en el cerebro; con él, en tanto atrae los olores a través de la inspiración, olemos.

419 (24 A 9) Aecio, IV 18, 1: Alcmeón dice que distinguimos los sabores por medio de lo húmedo y lo cálido que hay en la lengua, además de por su suavidad.

---

12 El agudo sentido empírico de Alcmeón lo hace anticiparse a Aristóteles en cuanto da, como condición de la audición de un sonido, la existencia de aire en el oído, que resuena. En el texto de Teofrasto, no muy felizmente redactado, queda la sugerencia de que la «cavidad» en que suena la voz o sonido que se oye luego puede ser la boca (así, Timpanaro Cardini, I, pág. 130 n.); luego resuena en la cavidad interna del oído. En el pasaje de Aecio —que, naturalmente, procede también de Teofrasto— no se habla más que de una cavidad, la del oído. Guthrie, I, pág. 349, considera de interés que «en su descripción de la audición, Alcmeón identifica vacío (*kenón*) con aire» y puesto que «emerge de Teofrasto», supone que es de las cosas que Aristóteles ha tenido en cuenta al escribir en *Del alma* 419: «Correctamente se dice que el vacío es la condición básica para oír, porque vacío equivale a aire». «Esta identificación de aire con vacío es, por supuesto, un nexo entre Alcmeón y los pitagóricos». Pero aparte de que parece invertir las influencias (si Teofrasto describe así el proceso en Alcmeón es porque así lo describe Aristóteles, y no a la inversa), véase nuestra nota 53 a «Pitágoras» sobre la ecuación «vacío = aire».

420 (24 A 10) Aecio, IV 13, 12: [La vista se genera, según] Alcmeón, de acuerdo con el reflejo ⟨de la imagen⟩ por lo transparente ⟨del ojo⟩ [13].

f) *La procreación.*

421 (24 A 15) Arist., *Hist. Animal.* VII 1, 581a: El macho comienza a producir el semen por primera vez cuando ha cumplido catorce años como máximo; al mismo tiempo comienza el vello de la pubertad; como las plantas que, cuando están a punto de producir una semilla, primero florecen, dice Alcmeón de Crotona.

422 (24 A 15) Esc. a [Platón], *Alc. May.* 121e: A los catorce años se manifiesta en nosotros la proporción perfecta, según dicen Aristóteles, Zenón y el pitagórico Alcmeón [14].

423 (24 A 13) Aecio, V 3, 3: [El esperma, según] Alcmeón, es parte del cerebro.

---

[13] En lo que a la visión concierne, la doxografía muestra en Alcmeón un deficiente precursor de Aristóteles.

En efecto, aun cuando Empédocles haya seguido —¿o iniciado?— la teoría del fuego interno del ojo (fr. 84 DK), Aristóteles se vuelve contra éste y contra el *Timeo* 45b-d, con argumentos fuertes (cf. A. Cappelletti, *La teoría aristotélica de la visión*, Caracas, 1977, págs. 81 y sigs.). Leemos con Diels *antílampsin* («reflejo [de la imagen]») en lugar de *antílepsin* («recepción [de la luz]»), porque es lo que dice el texto que más directamente tenemos de Teofrasto, aun cuando la diferencia no sea muy grande. Lo «transparente» tampoco es «del ojo» para Aristóteles, sino es la cualidad de los objetos visibles.

[14] Los catorce o doble septena es un concepto antiquísimo, y que no tiene relación exclusiva ni mucho menos con el pitagorismo. Ver la división de edades por septenas en la *Elegía* 19 de Solón de Atenas (Diehl).

424 (24 A 13) CENSOR., 5, 3: Una opinión que se torna polémica entre escritores es la de si el hijo nace solamente del semen del padre —como han escrito Diógenes, Hipón y los estoicos—, o también de la madre, como le ha parecido a Anaxágoras y Alcmeón, así como también a Parménides, Empédocles y Epicuro. Pero sobre la formación del hijo Alcmeón ha confesado no saber nada definido, y pensaba que nadie puede saber qué se forma primeramente en el niño.

425 (24 A 13) AECIO, V 17, 3: Alcmeón [dice que en el útero materno se forma primeramente] la cabeza[15].

g) *Alimentación.*

426 (24 A 16) ARIST., *Gen. Animal.* III 2, 752 b: El alimento para los animales vivíparos, que llamamos leche, se forma en otra parte del cuerpo, a saber, en los senos. Pero para los pájaros la naturaleza lo hace en los huevos. No obstante, al contrario de lo que dice Alcmeón de Crotona y los hombres en general, no es lo blanco del huevo la leche, sino la yema. Ésta, en efecto, es el alimento para los pichones. Ellos creen que es lo blanco por la similitud del color[16].

---

15 ¿Sabía o no Alcmeón qué se forma primeramente en el niño?

Aparentemente, para SCHUMACHER, pág. 74, los dos textos de Aecio (en el primero, Alcmeón considera al esperma parte del cerebro; en el segundo, en el útero lo primero que se forma es la cabeza) equivaldrían a «anudar el principio con el fin». Pero no resulta muy claro, y Censorino asegura que de eso Alcmeón decía no saber nada.

16 Aguda observación de Alcmeón; error de Aristóteles (WACHTLER, págs. 67 sig.).

V. FRAGMENTOS PROBABLEMENTE AUTÉNTICOS.

427 (24 B 1) D. L., VIII 83: Alcmeón de Crotona, hijo de Pírito, dijo estas cosas a Brontino, León y Batillo: Acerca de las cosas invisibles, acerca de las cosas mortales, los dioses tienen conocimiento claro; pero para los hombres ⟨sólo existe la posibilidad de⟩ juzgar a partir de signos.

428 (24 B 1 a) TEOFR., *De Sens.* 25: El hombre se diferencia de los otros ⟨animales⟩ sólo porque comprende; los otros, en cambio, sienten pero no comprenden.

429 (24 B 2) [ARIST.], *Probl.* XVII 3, 916a: Los hombres mueren porque no pueden anudar el principio con el fin.

430 (24 B 3) AECIO, V 14, 1: Alcmeón dijo que los mulos machos son estériles por causa de la liviandad y frigidez del «semen genital», en tanto que las hembras en razón del «no abrirse la boca del útero»; en efecto, así hablaba él [17].

431 (24 B 4) AECIO, V 30, 1: El mantenimiento de la salud se debe al «equilibrio» de las fuerzas: húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce, etc.; y en cambio, el «predominio de una sola» produce la enfermedad.

432 (24 B 5) CLEM., *Strom.* V 16: Es más fácil cuidarse de un varón enemigo que de uno amigo [18].

---

17 Se han entrecomillado las palabras *chorês* («del semen genital») y *anacháskein* («abrirse la boca del útero») por ser términos técnicos, que en tal contexto pueden ser de Alcmeón.

18 Esto se parece al refrán «de mis amigos, cuídeme Dios; que de mis enemigos me cuido solo». Más allá de eso, no se ve mucho.

JENÓFANES



INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de Jenófanes.*

El caso de Jenófanes es muy particular dentro de la historia del pensamiento griego. Ya BURNET, *EGP*, pág. 171, declaraba que «Jenófanes no fue filósofo, al menos más que Epicarmo», y CHERNISS, en un artículo de 1951 («The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», incluido en *SPP*, I), decía que se trataba de «un poeta y rapsoda, que ha llegado a figurar *por error* en la historia de la filosofía griega» (*SPP*, I, pág. 18; subrayado nuestro). Guthrie, en cambio, le abre de par en par las puertas de su prestigiosa historia de la filosofía griega: «Es un poeta, el único cuyos escritos genuinos hallan un lugar tanto entre los Filósofos Presocráticos de Diels como en la Antología Lírica de Diehl» (I, pág. 361).

Esto convierte el problema de su ubicación en la historia de la filosofía en el principal que se presenta a quien pretende abordar su estudio.

Tendríamos que justificar, al menos tras haber citado a Burnet, el porqué de la inclusión de Jenófanes en nuestra recopilación y no, por ejemplo, la de Epicarmo. Este último es principalmente un comediógrafo, cuyos pasajes —conservados en citas fragmentarias— más extensos pueden servir o no de testimonio

de una etapa dada de la historia de las matemáticas o a la existencia de un pensamiento suficientemente elaborado como para burlarse de antiguas frases. En todo caso, dado que los motivos que impulsan una recopilación de presocráticos —sea la de Diels, sea la nuestra— no son precisamente los de reunir y reconstruir una obra perdida en base a citas («fragmentos»), sino que ésta es sólo una desdichada condición concomitante, habría más motivos para incluir en esa recopilación a Aristófanes que a Epicarmo. ¿Y por qué sólo la comedia y no la tragedia y la épica o la lírica? Allí nos esperarían Homero, Hesíodo, Arquíloco, Safo, Píndaro, Esquilo, Sófocles y Eurípides, para mencionar sólo algunos de los nombres más importantes. Pero también tendríamos que dar lugar a tantas páginas de incuestionable índole filosófica como las hay en las obras atribuidas a Hipócrates, o en los libros de historia de Heródoto y Tucídides, etc., etc.

En la «Introducción general» a los presocráticos se ha comenzado por dar una explicación de las causas de nuestra selección. Aquí sólo reiteraremos que nos movemos básicamente con una serie de pensadores que describe Aristóteles en los capítulos 3, 4 y 5 del primer libro de la *Metafísica*, comenzando por Tales de Mileto y llegando hasta los atomistas. Que nos cuidemos mucho de aceptar los esquemas y conceptos con que Aristóteles hace semejante descripción, es algo sobre lo cual se ha insistido en aquella Introducción general y luego a cada paso a lo largo de esta obra. Pero como esa descripción, más redondeada y precisa —también más simplificadoramente esquemática— por parte de su discípulo Teofrasto es la que ha servido de modelo no sólo a quienes en la antigüedad han querido estudiar esa primera filosofía, sino también a los modernos investigadores del pensamiento antiguo, nos ate-

nemos en todo lo posible a esa lista, en la que figura Jenófanes y no Epicarmo.

Suele decirse —y no sin razón— que una inoportuna (al menos para nosotros) frase, casi en broma, de Platón en el *Sofista* ha convertido a Jenófanes en fundador de la «escuela de Elea» y, por ende, en un filósofo del cual no podía prescindir su discípulo Aristóteles (ver texto núm. 454). Sin embargo, resulta excesiva ligereza por parte de Platón mencionar un nombre, uno sólo en un pasaje en el cual alude a diversos filósofos sin nombrarlos, reuniéndolo tan caprichosamente con FILÓSOFOS a quien nadie hoy ni antes dudaría en calificar como tales. Y también, excesiva ligereza por parte de Aristóteles el apoyarse exclusivamente en una alusión vaga y un poco en broma de Platón —Aristóteles, que llegó a formar una biblioteca que fue la mejor de su momento—, el incluir a Jenófanes en su lista, añadiendo, más allá de lo que había insinuado Platón en el *Sofista,* que lo Uno es Dios.

2. *Lineamientos generales de nuestra interpretación.*

Lo antedicho lleva a justificarnos en el tratamiento de Jenófanes, pero no aclara suficientemente el problema que dijimos que era el principal que presentaba su abordaje: su ubicación en la historia de la filosofía.

La última afirmación del apartado anterior, que pertenece en realidad a Aristóteles, es tal vez el pilar en que se apoya Jenófanes para facilitarnos la respuesta al problema. Ciertos textos de Jenófanes (básicamente el núm. 473) han dado a un dios la condición de supremo, no la de «único» en el estricto sentido monoteístico pero sí la de «único» en tanto que «supremo». Si se leen algunos pasajes de la *Ilíada* (cf. texto núm. 507), se podrá encontrar un carácter semejante en Zeus. Sin

embargo, Zeus no sólo es impotente ante el destino, que lleva a la muerte a su amado hijo Héctor, sino que se ve impotente ante los caprichos de su esposa Hera y de su hija Atenea, impotente más que nada porque Zeus, al fin y al cabo, era un dios cantado para señores galantes y piratas, y era un dios consiguientemente afecto a los flirteos y a las intrigas y peleas, de modo que no estaba en condiciones de imponer siempre sus deseos o incluso la voluntad de algo justo.

Jenófanes se alza —antes que Heráclito y con mayor claridad— contra esta presentación del dios más poderoso. La teología implicada en sus críticas al antropomorfismo de los relatos de Homero y Hesíodo sólo puede ser comparada al tratamiento decisivo que del tema hace Platón en el libro II de la *República.*

Este dios supremo, que no puede parecerse a los hombres en ningún sentido —en rigor, esto es dicho también respecto de los otros dioses— es algo que desubica al lector u oyente de sus poemas antiguos. Lo desubica porque encuentra muchos versos hermosos, líricos, casi báquicos, otros burlescos, reflexivos a veces pero no más que tantos de Homero ni más profundos. Pero aquí se habla de Dios, se habla del *único dios,* y eso cambia el panorama. Sitúa a este dios en primer plano.

Ciertamente, después vienen Teofrasto y los doxógrafos. Inclusive un autor quizás lindante con el cambio de era, que logra insertar en el *corpus aristotelicum* un breve tratado (*Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*) que de peripatético tiene poco y de sofista mucho, y de esa manera más de un doxógrafo descuidado, como Simplicio, lo toma a veces como autoridad junto a Teofrasto. Se buscan en los versos de Jenófanes cuál es el «principio» y cuál el «elemento», cómo se ha formado el cosmos, en fin, se lo encasilla en todas las planillas que la burocracia doxográfica debía llenar

para mostrar cómo había sido el mundo helénico. Hasta Guthrie cae en la trampa de la doxografía y nos cuenta cómo era la cosmología de Jenófanes, los fenómenos celestes, la alternancia de épocas secas y húmedas.

El lector nos perdonará que apenas le presentemos tres o cuatro ejemplos disímiles de la «cosmología» de Jenófanes y de otros rasgos que se han visto en su poesía —o en los resúmenes escolares— y que, con mayor abundancia, habrían podido ser extraídos de Homero y de Hesíodo sin que, por eso, fueran encasillados como «cosmólogos»: Jenófanes no ha tenido esa suerte. Por eso nuestra presentación de Jenófanes será en su mayor parte negativa: mostraremos lo que no es, o, mejor, cuán errados estaban y están quienes le adjudican muchas cosas. Nos quedaremos con lo poco pero valioso que nos ha dejado.

3. *Bibliografía selecta sobre Jenófanes.*

La mayor parte de la bibliografía que hemos manejado para el estudio de Jenófanes está mencionada ya en la Bibliografía general; tales los casos de las obras de Zeller-Nestle, Uewerbeg-Prächter, Gomperz, Gigon, K-R, Jaeger (*Teología*) y especialmente Guthrie. O en la Introducción a Parménides, dentro de obras dedicadas a los eléatas —y por lo tanto indebidamente incluido en ellas—, como las de Albertelli, Calogero, Zeller-Mondolfo (Reale), Cornford, etc., con la excepción de Reinhardt, que citamos en la Introducción a Heráclito, pues es allí donde más usamos su importante libro sobre Parménides (aunque aquí omitamos su posición referida a la inversión de la cronología reconocida tradicionalmente, por considerarla superada, al menos en ese aspecto).

En la primera mitad de este siglo se han publicado escasos aportes al problema de Jenófanes: entre los más importantes están los artículos de FRÄNKEL en *Hermes,* 1925, DEICHGRÄBER en *RhM,* 1938, y no muchos más. Poco después de iniciada la segunda mitad, los «Studi Senofanei» (*Annali Triestini,* 1952) de C. CORBATO, los capítulos dedicados por BOWRA a Jenófanes en *Problems in Greek Poetry,* Oxford, 1953, el artículo de THESLEFF sobre el problema cronológico («On dating Xenophanes», en *Commentationes Humanarum Litterarum,* XXIII.3, Helsingfors, 1957).

Pero lo más importante que hemos conocido en esta segunda mitad del siglo XX, aparte de los respectivos capítulos de GUTHRIE y de STOKES (*One and Many*), tal vez es el volumen *Senofane. Testimonianza e Frammenti,* de M. UNTERSTEINER (Florencia, 1956), donde hay una recopilación de todos los textos griegos que ofrece Diels (y otros que presenta Albertelli) con una buena traducción italiana y amplios comentarios.

I. Datos biográficos de Jenófanes.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

433 (21 A 8, Timeo, fr. 133 J.) Clem., *Strom.* I 64: Jenófanes de Colofón, quien, dice Timeo, nació en tiempos del tirano de Sicilia Ierón y del poeta Epicarmo; Apolodoro, por su parte, dice que nació durante la 50a. Olimpíada (580-577 a. C.), extendió su vida hasta los tiempos de Darío y Ciro.

434 (21 A 8) S. E., *Adv. Math.* I 257: Jenófanes de Colofón nació durante la 50a. Olimpíada (580-577 a. C.).

435 (21 A 1) D. L., IX 20: Alcanzó su madurez durante la Olimpíada 60a. (540-537 a. C.).

436 (21 A 33) Hipól., I 14, 1: El colofonio Jenófanes, hijo de Ortómeno, vivió hasta la época de Ciro.

437 (21 A 3 = 22 B 40) D. L., IX 1: (Heráclito) dice: Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y a su turno tanto a Jenófanes como a Hecateo.

438 (21 A 1) D. L., IX 18: Jenófanes, hijo de Dexino o, según Apolodoro, de Ortómeno.

439 (21 A 6) (Luc.), *Macr.* 20: Jenófanes, hijo de Dexino y discípulo del físico Arquelao, vivió 91 años.

440 (21 A 7) CENSOR., 15, 3: Jenófanes de Colofón vivió más de 100 años.

441 (21 B 8) D. L., IX 18: Tuvo una larga vida, como él mismo dice en algún lado: Ya son 67 los años

que agitan mi desvelo a través de la tierra griega,
y desde mi nacimiento hasta entonces habían pasado
[otros 25,
si es que sé hablar con verdad acerca de estas cosas.

442 (21 A 9) EUSEB., *Cron.*: a) Olimpíada 56a. (556-553): Jenófanes de Colofón fue célebre; b) Olimpíadas 59-61: Íbico, el poeta lírico; Ferécides, el historiador; Focílides y Jenófanes[1].

---

1 Dado que Jenófanes ha vivido casi un siglo, y que ya las fechas que de su vida nos han transmitido los escritores antiguos presentan diferencias considerables entre sí, parece posible señalar los años que estimamos como límites presuntos del comienzo y fin de la misma: 580 y 470, respectivamente.

Seguimos, con Jacoby, la enmienda de Ritter a los textos núms. 433 y 434, en los que se corrige el número de la Olimpíada que mencionan: 50 (*pentekosté*) en lugar de 40 (*tessarakosté*). La Olimpíada 40a., en efecto, transcurrió entre los años 620 y 617: como fecha de nacimiento, nada la sostiene en la actualidad. Pero el argumento, naturalmente, es otro: la fecha que dan Timeo y Sexto proviene de Apolodoro, como se ve; y ya se ha dicho que dicho escritor adoptaba la convención de fijar en 40 años la edad en que un filósofo alcanzaba su «madurez», y esto, en el caso de Jenófanes, Apolodoro lo sitúa en los años 540-533 (texto núm. 435). Claro que no constituye tal procedimiento una garantía de exactitud cronológica, porque generalmente no parece partir de un dato cierto sobre el nacimiento y calcular 40 años para fechar la «madurez», sino a la inversa: tomar un dato histórico en que alcanzara celebridad el filósofo, y a partir de allí descontar 40 años para obtener la fecha de su nacimiento. Y en este caso el dato histórico es una referencia más bien simbólica: la fundación de Elea (que era ubicada aproximadamente en el 540-537; pero ver nota 2 a Parménides),

b) *Anécdotas.*

443 (21 A 1) D. L., IX 18: Tras ser desterrado de su patria, pasó el tiempo en Sancla, Sicilia, y en Catania... recitó sus propios poemas.

---

con la cual se hace hincapié en dos vínculos: 1) el presunto poema «Colonización de Elea en Italia» (texto núm. 448) y 2) la presunta fundación de la escuela de Elea. Sobre este segundo punto, el lector encontrará una serie de textos a partir del núm. 454 (ver especialmente notas 5 y 6). Sobre lo primero, resulta posible usar el mismo argumento para vincular a Jenófanes con la fundación de Colofón (sobre la que también habría escrito un poema, según el mismo texto núm. 448), su ciudad natal, en el siglo X a. C., aproximadamente.

Que Jenófanes vivió más de 92 años, lo ha dicho él mismo en lo que tenemos como su fr. 8 (texto núm. 441). Ahora bien, helenistas como Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, pág 421 n. 2, proponen reunir el «entonces» del verso 3 del fr. 2 (o sea, el momento en que, a la edad de 25 años, comenzó a migrar por toda la Hélade) con el «cuando llegó el medo» del último verso del fr. 22 (texto núm. 535), que sería Hárpago, el general medo que, a las órdenes del rey persa Ciro, atacó Jonia según el relato de Heródoto (cf. texto núm. 852 y nota 2 a Parménides; la sincronización entre Jenófanes, Anacreonte, Polícrates y Hárpago es aludida específicamente en *Theol. Arithm.* pág. 40, texto número 246), alrededor del año 540 a. C. Según eso, Jenófanes habría nacido en el 565 y en el momento de escribir los versos del fr. 2 transcurría aproximadamente el año 473 (y Jenófanes tenía 92 años). Thesleff, «On dating Xenophanes», es uno de los que más han desmenuzado tal hipótesis. Las preguntas del fr. 22 (¿quién eres y de dónde, entre los hombres, vienes?, ¿cuántos son tus años, noble varón?, ¿qué edad tenías cuando llegó el medo?) no ofrecen la menor seguridad de que se las haga Jenófanes a sí mismo, sino que parecen «estar dirigidas a un extranjero completamente desconocido» (Thesleff, *art. cit.*, págs. 19-20). Por lo demás, aun suponiendo que se las formulara a sí mismo —cosa improbable—, Thesleff compara la expresión «cuando llegó el medo» a una similar finesa empleada durante la supremacía rusa en Finlandia (1809-1917): «cuando el ruso (sing.!)

444 (21 A 11) PLUT., *Reg. Apophth.* 175c: Ierón dijo a Jenófanes, que manifestaba poder alimentar apenas a dos esclavos: «sin embargo Homero, al que tú escarneces, aun muerto alimenta a más de diez mil».

---

vino a este país», para referirse al año 1809. El singular de este tipo, «el medo», «el armenio» se emplean para referirse a la respectiva soberanía (y remite a la gramática griega KÜHNER-GERTH, I 14, 2; pero la expresión también en castellano suele usarse en singular). Otra posibilidad sería la de que «el medo» se refiriera a Jerjes, en relación con la guerra persa del año 480 (*art. cit.*, pág. 19 y n. 3, pág. 20 n. 2, donde da ejemplos de uso indistinto de «medo» y «persa» y señala que en el fr. 22 de Jenófanes la expresión *ho Pérses* no se habría adecuado al metro). Pero la fuerza de la crítica de Thesleff al presunto paralelismo de los fr. 8 y 22 se pierde por entero al fechar la vida de Jenófanes entre el 540 (año de nacimiento!) y el 440, sobre la débil base de que tiene que haber sido maestro de Empédocles, de acuerdo con nuestro texto núm. 447 (ver nota 2). La fecha es decididamente tardía. Más apropiadas parecen, en tal sentido, las propuestas de K-R, págs. 163-164 (años 570 a 475), GUTHRIE, I, pág. 363 (570 a 470), y UNTERSTEINER, *Senofane*, CCLXX (años 580-577 para el nacimiento y entre los años 478 y 466 para la muerte).

Si se tiene en cuenta que el tirano Ierón de Siracusa gobernó en Sicilia alrededor del 478 (ver texto 433: en el mismo pasaje hay una inversión cronológica en la frase final, ya que Ciro gobernó y murió antes que Darío; Diels en DK, nota al pie, remite a un artículo suyo de 1876, en que, sobre la base de que Apolodoro escribió en yambos trímetros, entiende que la inversión se adecuaba a las exigencias del verso; THESLEFF, *art. cit.*, págs. 13-14, prefiere la sustitución de «Ciro» por «Jerjes», que le parece posible «tanto paleográfica como psicológicamente» e igualmente adecuada al metro que «Ciro»; en cualquiera de los dos casos no altera nuestra propuesta), puede aceptarse como fecha de nacimiento la indicada en los textos núms. 433 al 435, con la enmienda mencionada en los dos primeros: 580-577. Y la muerte ha debido tener lugar antes del 470 a. C. El nombre de su padre es dado de tres modos distintos; parece el más probable por la fuente, el de Ortómeno.

445 (21 A 16) PLUT., *De vit. pud.* 530e: No bajes los ojos ni temas cuando seas ridiculizado; haz, más bien, como Jenófanes, quien, cuando Laso de Hermíone lo llamó cobarde porque no quería jugar a los dados con él, admitió ser por completo cobarde y falto de audacia ante las cosas vergonzosas.

446 (21 A 17) PLUT., *De commun. notit.* 1084f: A alguien que narraba haber visto que las anguilas viven en agua caliente, Jenófanes le dijo: «Y bien, las cocinaremos en agua fría».

447 (21 A 1) D. L., IX 20: Cuando Empédocles le dijo que no era posible hallar un hombre sabio, «naturalmente», le respondió: «pues hay que ser sabio para poder reconocer al sabio» [2].

---

2 Esta misma anécdota es contada respecto de Empédocles (cf. DK, 31 A 20), quien habría hecho una réplica semejante a alguien que decía que no podía hallar un hombre sabio. Diels considera preferible la otra versión.

THESLEFF, *art. cit.*, pág. 10, para basar su tesis, considera como auténtica la anécdota que menciona a Jenófanes, pero su único argumento es: «¿Por qué habría de entrar Jenófanes en la historia, si ha sido propiamente contada acerca de Empédocles y una persona anónima?» El argumento es muy flojo, porque no hay más razones para hacer entrar a Jenófanes aquí que en las tres anteriores —cuya veracidad desconocemos— y sí menos, pues hay que alterar demasiado las cronologías —como se ha visto en nota 1— para hacerla posible, y además, como dice Untersteiner (*Senof.*, 11, nota), la redacción de 31 A 20 es «más exacta» que la de este texto, de «espíritu sofístico».

II. Escritos.

a) *Títulos.*

448 (21 A 1) D. L., IX 20: Compuso un poema, la *Fundación de Colofón,* y otro, la *Colonización de Elea en Italia,* dos mil versos en total[3].

b) *Forma y características de las obras.*

449 (21 A 1) D. L., IX 18: Escribió en verso, elegías y yambos contra Hesíodo y Homero, reprochándoles lo que habían dicho acerca de los dioses.

450 (21 A 20) Estr., XIV 1, 28: Jenófanes, el físico, compuso sátiras en poemas.

451 (21 A 21) Apul., *Flor.* 20: Empédocles crea poemas, Platón diálogos, Sócrates himnos, Epicarmo comedias, Jenofonte historias, Jenófanes sátiras.

452 (21 A 22; Plut., fr. 40 S.) Esc. a Hes., *Trabajos* 286: También Jenófanes, por su mezquindad para con filósofos y poetas compuso insólitas sátiras contra todos los filósofos y poetas.

453 (21 A 23) Esc. a *Il* II 212: No ya Jenófanes sino Homero fue el primero en componer sátiras, en las

[3] De estos dos poemas no se ha conservado ningún verso; los que tenemos están agrupados en «elegías» (frs. 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9 —correlativos en la *Anthologia* de E. Diehl— y *Sílloi* o versos satíricos hexámetros (Timón de Fliunte, llamado el *Sillográphos* o «Sátiro», parece haberse dedicado a ese género en el siglo III a. C.), frs. 10-12, 14-18, y uno dudoso entre «Parodias» y «Sátiras», fr. 22 DK, correspondientes a 9-11, 12-16 y 18 Diehl. Además hay un grupo de frs. 23-38 DK correlativos de los 19-34 Diehl (el 17 Diehl figura en DK como fr. «dudoso» 42), bajo el título tan común de *Sobre la Naturaleza.*

cuales satiriza a Tersites y a su vez Tersites a los nobles [4].

III. Jenófanes y Parménides de Elea.

a) *Gradación del vínculo a través de los testimonios.*

454 (21 A 29) Platón, *Sof.* 242c-d: Según alguno, son tres los seres, algunos de los cuales combaten a veces entre sí, pero también a veces se hacen amigos y producen matrimonios, partos y sustento de los descendientes. Pero otro dice que son dos: húmedo y seco o caliente y frío, y los une en matrimonio. Junto a nosotros, el clan eleático, que *comenzó con Jenófanes y aun antes*, ha expuesto los mitos de que son una sola cosa las que llamamos «todas» [5].

455 (21 A 30) Arist., *Met.* I 5, 986b: De éstos, Jenófanes fue el primero que afirmó la Unidad; pues *se dice* que Parménides fue su discípulo.

456 (21 A 31) Simpl., *Fís.* 22, 26-29: Teofrasto dice que Jenófanes, maestro de Parménides, sostenía que el principio es uno y que el ente es uno y todo.

---

4 El escoliasta de la *Iliada* encuentra un antecedente de *Silloi* o sátiras en el libro II de la *Il.* 225-264, donde el deforme Tersites se burla de Agamenón y recibe una réplica agria de parte de Ulises, seguido de un fuerte golpe con el cetro.

5 Este texto, que parece ser origen de sucesivas deformaciones hasta llegar al invento de una escuela eleática cuyo fundador ha sido Jenófanes, no hace inventario de nombres sino de posiciones encontradas frente a lo que es considerado esencial en la realidad. Por eso, lo que hemos subrayado, no se refiere en rigor al «clan eleático» sino a quienes han sostenido una unidad en la realidad. No es, por lo tanto, que el «clan eleático» haya comenzado antes de Jenófanes o con él, sino que lo que comenzó antes, según Platón, fue la tesis de la unidad esencial.

457 (21 A 8) CLEM., *Strom.* I 64: La escuela eleática fue iniciada por Jenófanes de Colofón.

458 (21 A 36) TEODOR., IV 5: El colofonio Jenófanes, hijo de Ortómeno, que era el jefe de la escuela eleática[6].

---

[6] Los textos que presentamos a continuación del de Platón muestran paso a paso la gradual deformación de una mención de Jenófanes desprovista de toda pretensión de valor histórico hasta su conversión en un lugar común de la historia de la filosofía antigua: Jenófanes como fundador de la «escuela eleática». (Hemos subrayado, en el texto núm. 455, las palabras «se dice» para distinguirlas del paso siguiente —texto núm. 456—, en donde Teofrasto se hace cargo de la afirmación de que Jenófanes fue maestro de Parménides, que Aristóteles no asumía aún como propia.)

H. CHERNISS, «The History of Ideas» (*art. cit.* en nota 18 de la «Introducción general» a los Presocráticos) dice que Aristóteles manejó la mención de Jenófanes por Platón (texto núm. 454) no sólo del mismo modo literal en que tomó la mención de Homero por Platón y la discutió (ver texto núm. 18 y la respectiva nota 13), sino que la «aceptó en este sentido como verdadera, de modo tal que, en virtud de este equívoco, Jenófanes se convirtió en el fundador de la escuela eleática y en el maestro de Parménides» (*art. cit.*, página 107 y n. 61, donde remite al pasaje 986b de la *Met.* y a su comentario por Ross, *Aristotle's Metaphysics*, I, Oxford, 1953, pág. 130). En realidad, Ross —en la cita que de él hace Cherniss— va más lejos que Cherniss, y traduce la frase del *Sofista* «la escuela eleática comenzó con Jenófanes *y aun antes*» (subr. de Ross) y dice que «el tratamiento de Jenófanes [por Platón] como fundador de la escuela no tiene probablemente un significado muy serio». La palabra *éthnos*, que en el texto núm. 454 hemos traducido por «clan», no puede traducirse seriamente por «escuela» (lo que sucede es que Ross piensa que Platón la llama «clan» en broma, y eso es correcto, pero no lo es sustituirlo por la idea que «en serio» se hace Ross de ese «clan»). Pero tampoco Aristóteles convierte, como dice Cherniss, a Jenófanes en fundador de la «escuela eleática». Ni siquiera nos consta que, al afirmar «se dice que Parménides fue su discípulo», Aristóteles se refiera a Platón. Claro que esto es

b) *Carácter inengendrado y eterno de lo Uno.*

459 (21 A 36) TEODOR., IV 5: El colofonio Jenófanes... dijo que el todo es uno... no engendrado sino eterno.

460 (21 A 28) Ps. ARIST., *MJG* 977a: Dice que es imposible, si algo existe, que nazca, cuando afirma esto sobre el dios: pues por cierto es necesario que lo engendrado se genere de lo semejante o de lo desemejante. Pero ninguna de las dos cosas es posible. Pues ni conviene que lo semejante sea procreado por lo semejante preferiblemente a que éste lo procree (pues todas estas cosas existen como iguales y similarmente unas respecto de otras), ni de lo desemejante podría generarse lo no semejante. En efecto, si de algo más débil naciera algo más fuerte, o de algo menor algo mayor o de lo inferior lo superior o, al contrario, de las cosas mejores las peores, el ser nacería del no-ser: lo que es imposible. Por estas cosas, ciertamente, es eterno el dios [7].

---

altamente probable, dado que la expresión «se dice» indica que ni Jenófanes ni Parménides han afirmado que el segundo fue discípulo del primero; la conexión de Jenófanes con el «clan eleático» —lo cual para Platón y Aristóteles sin duda aludía a Parménides y a Zenón— se presta para suponer, en base a la cronología, una relación maestro-discípulo. Pero esta relación no es explícitamente tal en Platón, y Aristóteles tampoco se hace cargo de ella, sino que la pone en boca de otros: «se dice». Hasta los doxógrafos (cf. textos núms. 457 y 458) no sabemos de la atribución a Jenófanes de iniciar o comandar una «escuela eleática». Teofrasto mismo sólo se limita a hacerse cargo de la relación maestro-discípulo, probablemente entendiendo mal a Aristóteles (texto núm. 456); aunque no es imposible, por supuesto, que los otros doxógrafos se basen en él.

7 Los argumentos del tratado *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* revelan un manejo lógico que, en el caso de Jenófanes, es totalmente anacrónico; y rara vez puede hallarse alguna

c) *Carácter esférico de lo Uno.*

461 (28 A 23) HIPÓL., I 2, 1: También Parménides concibe al universo uno, eterno, inengendrado y esférico.

462 (28 B 8, 42-44) SIMPL., *Fís.* 146, 15-17:

Pero puesto que hay un límite último, es completo
en toda dirección, semejante a la masa de una esfera
[bien redonda,
equidistante del centro en todas direcciones.

463 (21 A 36) TEODOR., IV 5: El colofonio Jenófanes... dijo que el todo es uno, esférico y limitado, no engendrado sino eterno.

---

afinidad entre fragmentos conservados de Jenófanes y pasajes de dicho tratado, que, por ende, es en este caso poco fidedigno.

Tal vez las fechas extremas para una ubicación posible del tratado sean las dadas por UNTERSTEINER, *Senof.*, cap. I, en el siglo IV a. C. (el autor habría sido un megárico, es decir, un miembro de la escuela que fundó el discípulo de Sócrates, Euclides de Megara, poco antes de la muerte de su maestro, a saber, en el 405, y que fue continuada luego; este autor habría sufrido influencias del peripatetismo más temprano) y por Diels, *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus*, Berlín, 1900, en el siglo I d. C. El capítulo dedicado a Jenófanes tiene todo el aspecto de haber sido confeccionado por un sofista, aunque un sofista tardío (recuérdese, por ej., a Dión Crisóstomo en el siglo I d. C., Luciano y Máximo de Tiro en el II y Libanio en el IV, para mencionar sólo los nombres más importantes) que ha recibido y asimilado —en cuanto a conceptos y a términos— todo tipo de influencia, y por ende un ecléctico, como quería Diels. Al menos, la terminología peripatética no se halla mucho más presente que la estoica, para dar un ejemplo. El autor puede haber tenido a la vista no la obra de Jenófanes, sino probablemente la de Teofrasto con cita de algunos versos. Y en general se evidencia la intención de aproximar Jenófanes a la «escuela de Elea», al menos a Parménides, quizá con el propósito de llegar por esa vía al sofista del siglo V a. C., Gorgias.

464 (21 A 33) HIPÓL., I 14, 2: (Jenófanes) dice también que el dios es uno, semejante por todas partes, limitado y esférico.

465 (21 A 28) PS. ARIST., *MJG* 977b: Al ser semejante en todo, es esférico.

466 (21 B 14) CLEM., *Strom.* V 109:

Pero los mortales creen que los dioses han nacido
y que tienen vestido, voz y figura como ellos [8].

d) *El monismo de Jenófanes.*

467 (21 A 29) PLATÓN, *Sof.* 242d: Junto a nosotros, el clan eleático, que comenzó con Jenófanes y aun antes, ha expuesto los mitos de que son una sola cosa las que llamamos «todas».

---

[8] La atribución de un carácter esférico al dios-uno de Jenófanes forma parte de la confusión de Jenófanes con Parménides, o de una mala comprensión de Parménides.

Esto está claro para el lector en cuanto compara el texto 461, referido a Parménides, con los núms. 463 y 464, referidos a Jenófanes, pero también si lee los tres versos de Parménides que transcribimos como texto núm. 462, y cuyos dos últimos aparecen citados en el tratado *MJG* 978b (un par de páginas después de la frase que citamos en el número 465). En rigor, en esos versos Parménides no dice que «el ente» o «lo que es» es esférico, sino que éste es *comparado* con «una esfera bien redonda»; pero sobre eso nos remitimos al tratamiento que de ese tópico hacemos en el capítulo dedicado a Parménides. Pero lo importante aquí es insistir, con Jeager, Kirk y otros, que ningún texto de Jenófanes autoriza siquiera una comparación con una esfera. El fr. 14 (texto 466), que habla de «los dioses» en plural, dice que no tienen la «figura» de los mortales pero ello naturalmente no significa que por eso deba ser esférica. GUTHRIE, I, pág. 379 se queja de que ésa es una posición meramente negativa, que no ofrece alternativas; pero, claro está, ello no obliga a inventarlas.

468 (21 A 30) ARIST., *Met.* I 5, 986b: De éstos, Jenófanes fue el primero que afirmó la Unidad.

469 (21 A 31) SIMPL., *Fís.* 22, 26-29: Teofrasto dice que Jenófanes... sostenía que el principio es uno y que el ente es uno.

470 (21 A 30) ARIST., *Met.* I 5, 986b: Jenófanes... tras contemplar el cielo entero, afirma que lo Uno es el Dios[9].

471 (21 A 31) SIMPL., *Fís.* 22, 30-33: Jenófanes decía que lo Uno y todo es el dios, respecto del cual demuestra que es uno a partir del hecho de ser el más poderoso de todos. En efecto, si los ⟨dioses⟩ fuesen muchos, sería forzoso que el prevalecer correspondiera en forma similar a todos. Pero el dios es el más poderoso y el mejor de todos.

472 (21 A 28) PS. ARIST., *MJG* 977a: Si el dios es el más poderoso de todos, dice que también conviene que sea uno. Pues si fueran dos o más, ya no sería él el más poderoso y el mejor de todos. En efecto, al ser dios cada uno de esos muchos, tendría tal condición

---

9 Esta frase, el testimonio más antiguo que tenemos acerca del presunto monismo de Jenófanes, forma parte del reduccionismo peripatético de Jenófanes a la filosofía eléata de Parménides, sólo que, en base posiblemente a versos como los del fr. 23 (texto núm. 473), identifica a la unidad universal con Dios.

Aparentemente, cuando GUTHRIE, I, págs. 379-380, cita este pasaje de Aristóteles dentro de una sección que intitula «El Dios esférico», lo toma como «nuestro testimonio más antiguo» de la esfericidad divina. Pero si es así, cosa que no resulta clara, aun admitiendo la posibilidad de que *ouranós* signifique «cielo» no en el sentido de «universo» sino en el de «firmamento» (véase nota 67 a Anaximandro) o «bóveda celeste», desde el momento que el propio Aristóteles no hace mención de tal esfericidad del dios de Jenófanes, no es lícito derivarla de la simple referencia al cielo.

de manera similar; pues dios y la función de dios es esto: dominar pero no ser dominado, y ser el más poderoso de todos; de modo tal que, en la medida en que no prevaleciera, en esa medida no sería dios. Por consiguiente, si existieran muchos dioses y en parte prevalecieran unos sobre otros y en parte no, no serían dioses; ya que lo divino, por naturaleza, no puede ser dominado. Y si fueran iguales no tendrían la naturaleza del dios, el cual debe ser el más poderoso; pero lo igual no es mejor ni peor que lo que le es igual. De este modo, si existe un dios de tal índole, es uno solo [10].

473 (21 B 23) CLEM., *Strom.* V 109: Jenófanes de Colofón enseña que el dios es único e incorpóreo y añade:

Un único dios, el supremo entre dioses y hombres,
ni en figura ni en pensamiento semejante a los morta-
[les [11].

---

10 En la medida en que el texto habla del dios como «el más poderoso de todos», es posible que tuviera a la vista versos de Jenófanes —transcritos por Teofrasto o alguna copia (?) del original—, como los del fr. 23 (texto núm. 473) donde se dice que el dios es el «supremo entre dioses y hombres». Pero también es posible que sea una argumentación basada en el informe —presuntamente procedente de Teofrasto— de Simplicio (texto núm. 471).

Es llamativa, en efecto, la similitud de lenguaje, ya que leemos en Simplicio que el dios es el «más poderoso de todos» (*pántōn krátiston*) y leemos las mismas palabras en el *MJG*, mientras el fr. 23 dice del dios único, «el supremo (*mégistos*) entre dioses y hombres».

11 Como se ve, los versos de Jenófanes no condicen con la atribución de un monismo, aunque fuera panteísta (universo = Uno = Dios); incluso hablar de «monoteísmo» requiere precisiones (cf. nuestra nota 23), ya que alude a «dioses y hombres» menores.

IV. Otros posibles equívocos antiguos sobre Jenófanes.

a) *La tierra o la tierra y el agua como principio y elemento.*

474 Arist., *Met.* I 7, 989a: Ninguno de los que afirman que el elemento es uno considera que sea la tierra, evidentemente a causa del grosor de sus partes, mientras que cada uno de los

---

Adopto —con Untersteiner, Raven en K.-R, etc.— la puntuación de Diels (la coma después de «dios») contra Stokes, *One and Many,* págs. 76-78. Éste entiende que, puesto que en el mismo verso tenemos el numeral *heîs* («uno», «único») y el superlativo «supremo» (*mégistos*) «es arbitrario —e improbable que sea lo correcto— separar los dos vocablos por una coma» (pág. 77: propone traducir «el único dios supremo», con coma o sin ella después del superlativo). Stokes apela al verso XII 243 de la *Ilíada*: «el único presagio mejor es combatir por la patria» (sigo la traducción dada por *LSJ* en *oionós,* ya que Stokes se limita a considerar «sin-sentido» la traducción «el presagio es único» e «improbable» la versión «hay un solo presagio») y a la gramática griega Kühner-Gerth, I, pág. 28 (donde se dan ejemplos de poetas trágicos e historiadores en que el superlativo «es reforzado o determinado más precisamente» por el *heîs*; cf. *LSJ* sobre este vocablo, 1.b: «enfáticamente con un superlativo). Por nuestra parte sólo vemos diferencia de alguna importancia entre lo que dice Stokes y una traducción como la propuesta por Guthrie, I, pág. 374 y n. 1 («Dios es uno, el más grande, etc.»; y al pie de pág. en n. 1 afirma que ambas palabras, «Dios» y «uno», forman una «sentencia completa» con la cópula omitida, y que también podría traducirse «Hay un solo Dios», con riesgo de hacer perder el matiz de *heîs*, según Guthrie). Cuando se lee en la traducción DK «Un único dios, máximo, etc.» (cf. K-R, pág. 169), se advierte, como en la traducción nuestra, que las dos comas del primer verso encierran una «determinación más precisa» de las primeras palabras (la función sería inversa a la puntualizada por Kühner-Gerth, ya que la frase con el superlativo precisaría o fortalecería el *heîs theós* y no al

tres elementos ha hallado un sostenedor, ya que unos dicen que es el fuego, otros el agua y otros el aire. ¿Por qué no dicen que es la tierra, como la mayoría de los hombres? Dicen, en efecto, que todas las cosas son tierra, y también Hesíodo afirma que la tierra fue el primero de los cuerpos en generarse[12].

---

revés, pero el resultado es aquí más lógico). Es decir, la expresión «el supremo entre dioses y hombres» no se convierte en un «sin-sentido» frente a la caracterización de Dios como «uno» o «único» (como sugiere GUTHRIE, I, página 374 n. 2; cf. STOKES, *ob. cit.*, pág. 76), sino que, por el contrario la precisa: Dios es único en tanto es el supremo. Lo que llama la atención es que Guthrie traduce *démas* por «cuerpo» (I, pág. 374), siendo que advierte (I, pág. 375 n. 1) que ese segundo verso del fr. 23 parece una réplica textual del verso VIII 14 de la *Odisea*, donde se dice que Ulises es «*démas* semejante a los inmortales». Véase el texto número 501, donde reproducimos palabras que la despechada Calipso dirige a Ulises (allí, como en el fr. 14 —texto número 466— y en el presente fr. 23, traducimos *démas* por «figura», y en dicho texto homérico núm. 501 vertimos *eîdos* por «aspecto»), a las que éste replica prudentemente que de ningún modo una mortal como Penélope podría alcanzar a tener el «aspecto» de la diosa (*eîdos, Od.* V 216-217). A veces, *démas* puede indicar «estatura», como resulta evidente en *Il.* V 801, al calificar a Tideo de «pequeño» (*démas* está en un acusativo de relación: «en estatura»), o tal vez en el citado verso de *Od.* VIII 14, ya que poco más abajo se nos dice que la diosa Atenea ha hecho aparecer a Ulises «más grande» (VIII 18-20). Pero la comparación de Penélope con Calipso no se refiere evidentemente a la estatura, como tampoco la que hace Agamenón entre Criseida —la doncella que ha llevado de Tebas como botín de guerra— y su propia esposa Clitemnestra: aquélla no es inferior a ésta en *démas*, ni en sus dotes naturales, ni en inteligencia ni en su manera de obrar (*Il.* I 114-115). Puede vertirse *démas* como «contextura», «esbeltez», «figura», mas nunca como «cuerpo», en vista de la imitación (réplica) que de Homero se hace, en cuyos poemas no hay un vocablo para «cuerpo» (cf. SNELL, *Entd.*, págs. 21-25).

12 Aquí Aristóteles pone en claro que ningún presocrático

475 S. E., *Adv. Math.* X 313-314: Hípaso, Anaxímenes y Tales sostienen que todas las cosas son engendradas a partir de un elemento único y de una cualidad determinada: Hípaso y —según algunos— Heráclito de Éfeso han admitido que la generación se produce a partir del fuego; Anaxímenes, a partir de aire; Tales, a partir del agua; y Jenófanes, según algunos, a partir de la tierra:

«De la tierra nacen todas las cosas, y en la tierra ter-
[minan todas».

[Y entre los que sostienen que todas las cosas son engendradas] a partir de varios elementos que se pueden contar, el poeta Homero piensa que de dos, tierra y agua, cuando dice:

«Océano, génesis de dioses, y la madre Tetis»[13]

o también:

«Pero vosotros os convertiríais todos en agua y tierra».

---

que haya sostenido que el «elemento» primordial fuera uno lo ha identificado con la tierra (contra textos núms. 475 y 476).

Respecto de la atribución a Hesíodo, cf. *Teog.* 116-117: en rigor, allí se dice que en primer lugar se generó *Cháos*, y luego la Tierra, pero *Cháos*, «abismo», es concebido por Aristóteles (*Fís.* IV 8, 208b, donde cita casi íntegramente ambos versos) no como «cuerpo» sino como «lugar» en que están los «cuerpos»; el primer «cuerpo», en sentido estrictamente aristotélico, sería la Tierra.

[13] *Il.* XIV 201 (texto núm. 94). Sobre el empleo de este verso por Platón y Aristóteles para inferir de él una tesis sobre el poder generador universal del agua, ver textos núms. 18 y 583.

Pero nada avala la posible asimilación de Tetis a la tierra; ni en Homero, ni en Hesíodo, ya que, en *Teog.* 133-136 figuran ambos —Océano y Tetis, pero entre otros— como hijos del Cielo y la Tierra, y luego, en pareja, procrean diversos ríos (337).

Y con él parece, según algunos, estar de acuerdo el colofonio Jenófanes; éste dice, en efecto:

«Todos hemos nacido de tierra y agua».

476 (21 B 27) AECIO en TEODOR., IV 5: De Jenófanes es este verso:

«De la tierra nacen todas las cosas y en la tierra ter-
[minan todas».

477 GÉNESIS 3.19: Hasta que retornes a la tierra, de la cual saliste; porque eres tierra y en tierra terminarás[14].

478 (21 A 29) FILÓP., *Fís.* 125, 27-29: Porfirio dice que Jenófanes consideraba como principios lo seco y lo húmedo, es decir la tierra y el agua, y menciona un pasaje que muestra esto:

«Tierra y agua son todas las cosas que nacen y crecen».
De esta opinión parece ser también Homero cuando
[dice[15]:

479 *Il.* VII 96-100:

¡Ah, fanfarrones, Aqueas y no Aqueos!
Horrible al máximo será nuestro escarnio
si ningún Dánao hace frente a Héctor.

---

[14] Lo más probable es que Jenófanes haya escrito el verso que cita Aecio en esta forma que recoge la Biblia, y que es la más popular: a ella sin duda alude Aristóteles en texto número 474.

[15] Filópono parece copiar a Sexto (texto núm. 475) —o a una fuente común— en la coincidencia de versos similares de Jenófanes (fr. 33 citado por S. E., y fr. 29, transcrito aquí) con el verso VII 99 de la *Ilíada* (cf. texto núm. 479, donde se advierte, por el contexto, lo artificial de la comparación: allí se ve que para el poeta homérico no se trata en absoluto de que «todos» o «todo» haya nacido de tierra y agua, sino de una injuriante insinuación de Menelao a los jefes aqueos en el sentido de que antes se convertirán en estatuas de barro que aceptar el desafío de Héctor a combatirlo).

Pero vosotros os convertiríais todos en agua y tierra,
sentados allí, cada uno falto de coraje y sin honra.

480 (21 B 30) AECIO, III 4, 4:

Fuente de agua es el mar y fuente de viento;
pues ni en las nubes ‹nacería la fuerza del viento
que sopla› desde afuera sin el mar inmenso,
ni las corrientes de los ríos ni el agua lluviosa del éter,
sino que el gran mar es generador de nubes, vientos
y ríos [16].

b) *Lo limitado y lo infinito.*

481 (21 A 31) SIMPL., *Fís.* 22, 26-29: Teofrasto dice que Jenófanes... sostenía que el principio es uno y que el ente es uno y todo, ni limitado ni infinito.

482 (21 A 28) Ps. ARIST., *MJG* 977a: Por todo esto el dios es así: eterno y uno, homogéneo y esférico, ni infinito ni limitado.

483 (21 A 41) ARIST., *Del Cielo* II 13, 294a: Pues unos sostienen por eso que es infinita la parte inferior de la tierra, diciendo que ella ha hundido sus raíces hacia lo infinito, como el colofonio Jenófanes.

484 (21 A 47) SIMPL., *Del Cielo* 522, 7-10: Pero yo desconozco, por no haber encontrado los versos de Jenófanes sobre el asunto, si dijo que la parte inferior de la tierra es infinita y que por eso permanece firme, o si el lugar que está debajo de ella y el éter ‹que se

---

16 Estos poéticos versos se prestan, sin duda, para que un doxógrafo, ansioso de hallar una *arché*, diga en base a ellos que para Jenófanes lo era el agua (aunque «el mar» es la «fuente»). (Sin ser doxógrafo, ver, por ej., SOLMSEN, *ASPW*, pág. 428 y notas 141-142).

halla allí⟩ es infinito, y por eso, al precipitarse hacia lo infinito, parece que la tierra permanece en reposo.

485 (21 A 47) AECIO, III 9, 4: Jenófanes dice que desde esa parte inferior la tierra hunde sus raíces hacia la infinito, y que se solidifica a partir de aire y fuego.

486 (21 B 28) AQ. TAC., IV 34, 11:

Este límite superior de la tierra que se ve junto a los [pies
toca el aire, pero hacia abajo se extiende hasta lo más [profundo[17].

c) *Lo inmóvil y lo que se mueve.*

487 (21 A 31) SIMPL., *Fís.* 22, 26-29: Teofrasto dice que Jenófanes... sostenía que el principio es uno y que el ente es uno y todo, ni limitado ni infinito, ni en movimiento ni en reposo.

488 (21 A 28) PS. ARIST., *MJG* 977b: Este uno, que dice Jenófanes que es dios, no se mueve ni es inmóvil. En efecto, el no-ser es inmóvil, pues ni lo otro iría hacia lo mismo ni éste hacia lo otro. Pero las cosas

---

17 Desde Aristóteles hasta los doxógrafos (textos núms. 483-485) entienden el segundo verso del fr. 28 de modo que la tierra «hacia abajo se extiende hasta lo infinito», malinterpretándolo.

Sobre la traducción que hacemos en este caso de *tò ápeiron* como «lo más profundo», ver nota 40 a Anaximandro. Si se lo tradujese «lo infinito», de todos modos se diría lo contrario que los doxógrafos en textos núms. 481 y 482: por arriba la tierra sería limitada, por abajo infinita. Pero si acaso estos textos identificaron de ese modo la tierra con lo uno, al ser éste esférico, sería limitado por todos lados (así GUTHRIE, I, pág. 381 y n. 1, donde sigue a Cornford; cf. discusión en UNTERSTEINER, *Senof.*, CLIV y sigs.), y/o estaría rodeado por un aire «infinito». Pero más natural parece el significado homérico-anaximándreo.

que son más de una se mueven, pues es necesario que una cosa se mueva hacia otra, y ciertamente ninguna se movería hacia el no-ser. El no-ser, en efecto, no está en ninguna parte, y si se transformara una cosa en otra, lo uno sería más de uno; por esto, sólo se moverían si son dos o más de uno, mientras la nada está en reposo y es inmóvil. Pero lo uno no está en reposo ni en movimiento, etc.

489 (21 A 31) SIMPL., *Fís.* 23, 6-16: De modo similar, suprime también el movimiento y el reposo. El no-ser, en efecto, es inmóvil, pues ni otra cosa iría hacia lo mismo ni esto hacia lo otro. Pero las cosas que son más de una se mueven, pues una cosa se transforma en otra; de modo que, cuando dice que permanece en el mismo [lugar] y que no se mueve,

«permanece siempre en el mismo [lugar] sin moverse,
ni le conviene emigrar de un lado al otro»,

no dice que permanece según el reposo contrario al movimiento sino según la quietud trascendente al movimiento y al reposo. Nicolás de Damasco, en la mención que hace en el tratado *Sobre los dioses* dice que el principio [para Jenófanes,] es infinito e inmóvil; en cambio, Alejandro sostiene que es limitado y esférico [18].

---

18 Si los dos versos citados (fr. 26) se refieren al dios supremo del fr. 23, pueden entenderse como una característica que lo distingue de todos los demás dioses concebibles; pero en ningún caso sugieren una base para la complicada disputa sobre su inmovilidad o movilidad, infinitud o finitud.

Aristóteles, en *Met.* I 5, 986b, después de hablar de los pitagóricos y Alcmeón, alude a algunos pensadores que —según dice— no interesan para la investigación sobre las causas que está exponiendo. Se supone que alude a los «eléatas» (por ej., Ross, *Ar. Met.*, I, págs. 152-153), ya que aclara que los otros (los *physiológoi*, o sea, los que hablan de la naturaleza) añaden el movimiento al referirse a la

d) *Atribución de tesis cosmológicas.*

490 (21 A 32) Ps. Plut., 4: Jenófanes de Colofón... sostiene que, con el correr del tiempo, de modo continuo la tierra se hunde y, poco a poco, se desplaza hacia

generación del universo, mientras éstos dicen que (el universo) es inmóvil. Pero hay un punto que a Aristóteles le interesa: Parménides piensa en lo Uno según el concepto o la definición (*lógos*), en tanto Meliso lo hace según la materia. Por eso Parménides consideró a lo Uno limitado, y Meliso infinito. Luego vienen unas casi 5 líneas dedicadas a Jenófanes, que hemos traducido como textos núms. 455 y 470, pero entre los cuales hay unas pocas palabras que sólo vienen al caso aquí: Jenófanes «nada claro dijo» sobre el punto que interesa a Aristóteles «ni parece haber pensado en ninguna de las naturalezas de éstas». Esto parece significar simplemente que Jenófanes no dijo nada que le permitiera a Aristóteles ponerlo al lado de Parménides o al lado de Meliso en la distinción que él ha hecho. Pero como el texto aristotélico tampoco es claro, se ha prestado a que se dijera que Jenófanes ha dicho que lo Uno no es limitado ni es infinito; más aún, que no se mueve ni está en reposo. Esto último ya no es cuestión de interpretar mal el texto de Aristóteles: o se tiene delante una paráfrasis en lugar del texto o no se lo sabe leer, ya que hace la diferencia entre los eléatas y los demás filósofos. Por eso McDiarmid dice (*TonPC*, págs. 116-119) que no se debe a Teofrasto el error, pues sería inconcebible que considerara a la vez eléata a Jenófanes y le negara uno de los dogmas fundamentales eléatas: la inmovilidad del ser. El error se debe a Simplicio, que ha copiado en esto el texto del *MJG* (número 488). «La razón de Platón para vincular a Jenófanes con los eléatas debe haber sido algo de sus poemas que pareciera preanunciar un rasgo esencial de la doctrina eléata» (pág. 119: McDiarmid da como ejemplo los dos versos del fr. 26). Por nuestra parte, hemos señalado otro rasgo más esencial, tal vez, y que se aprecia mejor en la lectura de Platón (texto núm. 454 y nota 5): la unidad de todas las cosas. (Esencial en Parménides, naturalmente, no en Jenófanes.) Notemos además que las dos citas (fr. 26 y fr. 25) que de Parménides hace Simplicio en apenas 20 líneas de la pág. 23 (Diels) sólo pueden provenir de Teofrasto, a quien

el mar. Y dice también que el sol se forma por la aglomeración de pequeñas y numerosas chispas.

491 (21 A 38) Aecio, II 13, 14: Jenófanes de Colofón dice que los astros nacen de nubes inflamadas de fuego, y que, tras apagarse cada día, vuelven a encenderse por la noche como carbones, pues el levante y el poniente son encendimientos y apagamientos.

492 (21 A 40) Aecio, II 20, 3: Jenófanes dice que el sol existe a partir de nubes inflamadas de fuego. Teofrasto ha escrito, en la *Física*, que el sol se forma por la aglomeración de pequeñas y numerosas chispas agrupadas por la evaporación húmeda.

493 (21 A 42) Aecio, II 30, 8: Jenófanes dice que el sol es útil para la generación y gobierno del cosmos y de los seres que viven en él; la luna, en cambio, es superflua.

494 (21 B 30) Aecio, III 4, 4:

Fuente de agua es el mar y fuente de viento;

....

el gran mar es generador de nubes, vientos / y ríos [19].

---

acaba de citar al fin al de la página anterior. Y aunque el nombre de Teofrasto sea importante en la historia de la filosofía, y no sepamos quién fue el autor del *MJG*, que por lo demás hemos dicho debe haberse basado en parte en Teofrasto, nos parece más justo repartir las culpas: Teofrasto interpretó lo de «ni limitado ni infinito», el autor del *MJG* entendió mal el pasaje de Aristóteles —tal vez parafraseado por Teofrasto— y añadió argumentos. Pero lo de «la quietud trascendente al movimiento y al reposo» es una interpretación muy tardía, posiblemente de Simplicio mismo. Los dos versos del fr. 26, en todo caso, no deben ser entendidos como una postulación del inmovilismo, sino, como dice McDiarmid, como un ataque a la mitología antropomórfica.

19 Textos como el del fr. 30 (verlo en núm. 480) abundan

V. Teología.

a) *Crítica a Homero, Hesíodo y sus enseñanzas míticas.*

495 (21 B 10) Herod., *P. Dichr.* 296, 6:

Pues desde antiguo todos han aprendido de acuerdo
[con Homero...

496 Her., II 53: Homero y Hesíodo han compuesto la genealogía de los dioses para los griegos, han dado a los dioses sus nombres, honores y funciones y han descrito los aspectos con que se manifestaban.

497 Platón, *Rep.* X 616e: Cuando encuentres a admiradores de Homero, que digan que este poeta ha educado a Grecia [20].

498 (21 B 11) S. E., *Adv. Math.* IX 193: De ahí también que Jenófanes critique a Homero y a Hesíodo, al decir:

«Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo
cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres:
robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros».

---

en Homero y Hesíodo: afortunadamente, Aristóteles puso a éstos a salvo de los doxógrafos, al considerarlos «teologizantes».

[20] Si incluso Parménides ha compuesto su poema en lenguaje homérico (ver capítulo respectivo) y el mismo Jenófanes emplea terminología y fraseo homérico aun cuando sea para contraponerse a él (ver nota 11), ha sido por la popularidad de que disfrutaron los versos homéricos hasta por lo menos Platón y Aristóteles. Cf. *Eutifrón* 5e-6c, donde Eutifrón justifica la acusación contra su padre en la creencia popular de que Zeus es el mejor y más justo de los dioses, y no obstante dicha creencia admite que Zeus haya encadenado a su padre; y pocas líneas después, Eutifrón responde afirmativamente a la pregunta de Sócrates —siempre en la ficción del diálogo— sobre si cree efectivamente que entre los dioses hay guerra de unos contra otros, odios terribles y combates, etc.

499 (21 B 12) S. E., *Adv. Math.* I 289: Según Jenófanes de Colofón, Homero y Hesíodo

«han narrado muy a menudo acciones injustas de los [dioses:
robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros»[21].

b) *Críticas al antropomorfismo de los relatos teológicos.*

500 (21 B 14) CLEM., *Strom.* V 109:

Pero los mortales creen que los dioses han nacido
y que tienen vestido, voz y figura como ellos.

501 HOMERO, *Od.* V 212-213:

Pues de ninguna manera
las mortales podrían competir con las inmortales en figura y en [aspecto[22].

502 (21 B 15) CLEM., *Strom.* V 110:

Pero si los bueyes, ⟨caballos⟩ y leones tuvieran manos
o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los [hombres,
dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuer- [pos,
los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a [bueyes,
tal como si tuvieran la figura correspondiente ⟨a cada [uno⟩.

---

21 El último verso de ambas citas, como se ve, es idéntico. Todo hace pensar que forman un solo fragmento (ver texto 529).

22 Sobre estos versos homéricos y su vocabulario allí y en Jenófanes, véase nuestra nota 11.

503 (21 B 16) CLEM., *Strom.* VIII 22:

Los etíopes ⟨dicen que sus dioses son⟩ de nariz chata
y negros; los tracios, que ⟨tienen⟩ ojos azules y pelo
[rojizo.

c) *Monoteísmo.*

504 (21 B 23) CLEM., *Strom.* V 109:

Un único dios, el supremo entre dioses y hombres,
ni en figura ni en pensamiento semejante a los morta-
[les.

505 ÉXODO 23, 32: No pactarás con ellos ni con sus dioses.

506 DEUTERONOMIO 6, 14-15:

No sigáis a otros dioses entre las naciones que os rodean,
pues es un dios celoso tu dios, Yavé, el que reside en medio
[de ti.

507 HOMERO, *Il.* VIII 17 (Habla Zeus):

Entonces conoceréis en cuánto soy el más poderoso de todos
[los dioses.

508 (22 B 32) CLEM., *Strom.* V 115: Heráclito ha escrito: «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus»[23].

---

23 Jenófanes está más próximo al pensamiento de Heráclito (ver texto 508 y nuestra «Introducción» a Heráclito, págs. 314-315) que al de Homero (texto núm. 507; hay muchos otros pasajes, como el de *Il.* XII 241-2: «Zeus domina sobre todos los mortales y sobre todos los inmortales»). Cf. nota 20. No es el de Jenófanes, pues, un pensamiento estrictamente monoteísta, pero tampoco politeísta-antropomórfico como el de la tradición homérico-hesiódica. La diferencia con el «Yavé» bíblico es clara: habrá muchos dioses, pero los hebreos deben rendir culto sólo a Yavé, que es el dios de Israel, el dios de la nación hebrea. Jenófanes hace un planteo especulativo: para los griegos hay muchos dioses —que son susceptibles de recibir cultos, pero no de ser considerados antropomórficamente; cf. textos núms. 466 y 515—, pero hay uno supremo, único en su condición, más precisado en frs. 24, 25 y 26.

d) *Características de Dios.*

509 (21 A 1) D. L., IX 19: La esencia de Dios es esférica; no posee nada semejante a los hombres: todo Dios ve y todo Dios escucha, si bien no respira. Es todo mente y sabiduría, y eterno.

510 (21 A 33) HIPÓL., I 14, 2: Dios... es capaz de percibir con todas sus partes.

511 (21 B 24) S. E., *Adv. Math.* IX 144: En efecto, si lo divino existe, es un ser vivo; y si es un ser vivo, ve:

«Todo ⟨él⟩ ve, todo ⟨él⟩ piensa, todo ⟨él⟩ escucha»[24].

512 (21 B 25) SIMPL., *Fís.* 23, 19-20: Y afirma que piensa todas las cosas, cuando dice:

---

[24] Parece como si dijera: «es todo ojos, todo oídos, todo pensamiento». («Pensamiento» no tiene aún connotaciones propias de una «razón» contrapuesta a los «sentidos», sino el más general de «conocer» o «percibir»). El sentido del fragmento es, como señala K. v. Fritz, el de que «Dios no puede poseer ningún órgano especial de comprensión o de percepción».

Cf. el artículo de K. v. FRITZ sobre *noûs* y *noeîn* (*CP* 40, 1945) en *UBV*, págs 288-289. Como advierte GUTHRIE, I, página 374 n. 2, ha de ser errada la sospecha de Raven de que, en vista de la frase del texto núm. 509 (que, según KAHN, *Anaximander*, pág. 98 n. 2, «muestra la mano de Teofrasto y por ello garantiza la referencia final a la respiración»), la última frase del fr. 24 no ha de ser «todo escucha» sino «si bien no respira» (K-R, pág. 170). En efecto, en la paráfrasis que leemos en D. L. lo que se suprime no es «todo escucha» sino «todo piensa». CORBATO, *Studi Senofanei*, página 65, asigna, de todos modos, su papel a la negación del respirar: Jenófanes, según él, «quiere, aun afirmando la perfecta sensibilidad visual y auditiva de su divinidad, quitarle hasta el menor residuo de antropomorfismo». Ciertamente, pero para eso basta el fr. 24 como está (lo cual no implica negar la posibilidad de que en otros versos se añadan esfuerzos para tal fin, sino sólo ser reacios a modificar una frase por otra que la parafrasea). Cf. JAEGER, *Teología*, página 49.

«Pero sin trabajo, con la ⟨sola⟩ fuerza de la mente,
[hace vibrar a todas las cosas»[25].

513 (21 B 26) Simpl., *Fís.* 23, 11-12:

Permanece siempre en el mismo ⟨lugar⟩ sin moverse,
ni le conviene emigrar de un lado al otro[26].

e) *Ritos, plegarias y sacrificios.*

514 (21 A 13) Arist., *Ret.* II 23, 1400b: Otro procedimiento demostrativo consiste, cuando se está a punto de obrar en sentido opuesto a lo que ya ha sido hecho, en examinar las dos cosas a la vez. Por ejemplo, Jenófanes, a los eléatas que le preguntaron si debían ofrecer sacrificios y cantar trenos a Leucótea o no, les aconsejó no cantarle trenos si la consideraban diosa, y no ofrecerle sacrificios si la consideraban un ser humano[27].

---

25 Lejos del primer motor inmóvil de Aristóteles, que mueve pasivamente, sólo en tanto es amado, pero también de los dioses mitológicos, que intervienen en minucias de la vida humana, el dios de Jenófanes hace vibrar (o «estremecerse») todo, con sólo pensarlo.

26 Ver nota 18. Guthrie, I, pág. 374, forma un solo texto con este fragmento (al que coloca en primer lugar) y el anterior, lo cual, sea o no lo que históricamente corresponda, da buen sentido.

27 Los «trenos» son quejas o lamentaciones, que, según la anécdota, Jenófanes consideraba adecuado cantárselos a un mortal, más no a un dios, al cual, en cambio, correspondía que se le ofrecieran sacrificios. Los «eléatas» de la anécdota son, naturalmente, habitantes de Elea no integrantes de una escuela. Leucótea era una mortal que según el mito fue honrada como Ino.

De las cuatro versiones que dan DK de la anécdota en 21 A 13, elegimos la de Aristóteles por ser más antigua; en las otras tres, Plutarco sustituye a los eléatas por egipcios, con variantes que no nos parecen esenciales. «Leucótea» significa, en realidad, «diosa blanca». Pero el relato homérico cuenta: «Hija de Cadmo, Ino la de los pies hermosos,

515 (1 B 1) ATEN., XI 462c:

Ahora, pues, es puro el suelo y puras las manos
y los cálices...
Canto y ambiente festivo dominan la casa en todo su
[contorno;
y en primer lugar conviene que varones prudentes can-
[ten himnos a dios
con mitos piadosos y discursos puros,
....
Entre los varones es de alabar aquel que, tras beber,
[manifiesta cosas nobles,
según le permiten la memoria y el esfuerzo por la
[virtud,
pero no se ocupa en luchas de Titanes ni de Gigantes
ni tampoco de Centauros, ficciones de los antiguos,
o en disensiones violentas, en las que nada útil hay;
siempre, en cambio, es un bien tener consideración a
[los dioses [28].

VI. LIMITACIONES DEL CONOCIMIENTO HUMANO.

516 (21 B 18) ESTOB., *Ecl.* I 8, 2:

Pues los dioses no revelaron desde un comienzo todas
[las cosas a los mortales,

Leucótea, como era llamada antes, cuando era mortal, ahora en el seno del mar compartía los honores de los dioses» (*Od.* V 333-335).

28 Aun en esta elegía casi báquica junto a un hondo sentimiento religioso Jenófanes mantiene su concepción antihomérica de Dios.

Muy probablemente acierta JAEGER, *Teología*, pág. 49, cuando dice que la concepción de Tales y Anaximandro («todo está lleno de dioses», «lo divino... todo lo abarca, etc.») es especulativa, en tanto que «nadie puede dudar de que Jenófanes ora realmente a su Dios».

sin que éstos, buscando, con el tiempo descubren lo [mejor[29].

517 (21 A 25) Cic., *Acad.* II 23, 74: Parménides y Jenófanes —con versos no tan buenos (como los de Empédocles) pero con versos al fin— increpan, casi airados, la arrogancia de aquellos que, aunque nada puede saberse, osan decir que saben.

518 (21 B 35) Plut., *Quaest. conviv.* 746b: Para dar el toque final a estas cuestiones, Amonio hace su acostumbrada cita de Jenófanes:

«que estas cosas sean conjeturadas ⟨de modo que⟩ se [asemejen a las verdaderas».

519 (21 B 34) S. E., *Adv. Math.* VII 49: Y entre éstos, según algunos, Jenófanes es de esta tendencia, al afirmar que todas las cosas son inaprehensibles, cuando escribe:

«no hay ni habrá un varón que haya conocido lo patente
o haya visto cuantas cosas digo acerca de dioses y de [todo.
Pues aunque llegara a expresar lo mejor posible algo [acabado,
él mismo no lo sabría; la conjetura, en cambio, ha sido [asignada a todos»;

---

29 Cherniss y Dodds, entre otros, ven aquí una afirmación, tal vez la primera, de progreso intelectual y cultural. Pero ella no implica, según Cherniss, la noción de que cada descubrimiento o invención está determinado de algún modo por los que lo han precedido, sino sólo que diferentes hombres se aproximan en grados diferentes a una verdad objetiva, sin poder alcanzarla nunca del todo (remite para esto al fr. 34, texto núm. 519).

Cherniss, *art. cit.* en nota 18 a la «Introducción general». Dodds, en «The Ancient Concept of Progress», 1969, pág. 4.

en efecto, en estas palabras «patente» parece querer decir lo verdadero y lo conocido [30].

VII. Fragmentos probablemente auténticos.

520 (21 B 1) Aten., XI 462e:

Ahora, pues, es puro el suelo y puras las manos
y los cálices. Uno ciñe coronas entrelazadas;
otro vierte agradable perfume en un vaso.
La crátera está colocada rebosante de alegría;
otro vino, a punto, que promete no ha de faltar nunca,
dulce en las ánforas, oliendo a flor.
En el medio, el incienso despide un aroma santo;
hay agua fresca y dulce y pura,
al lado panes dorados y una mesa de honor
colmada de queso y miel espesa,
y en el centro un altar adornado con flores por todos [lados.
Canto y ambiente festivo dominan la casa en todo su [contorno;
y en primer lugar conviene que varones prudentes [canten
himnos a dios, con mitos piadosos y discursos puros.
Después de haber ofrecido libaciones y orado para [poder hacer
las cosas justas —pues esto es lo que más se acos- [tumbra—,
no es insolencia beber hasta el punto en que pueda [volver
a casa sin ayuda de un siervo, si no se es anciano.

---

30 Aquí no está en cuestión una teoría del conocimiento, ni una posición de escepticismo. Sólo una confesión humilde de lo conjetural de todo lo que ha dicho y dice.

Entre los varones es de alabar aquel que, tras beber,
[manifiesta cosas nobles,
según le permiten la memoria y el esfuerzo por la
[virtud,
pero no se ocupa en luchas de Titanes ni de Gigantes
ni tampoco de Centauros, ficciones de los antiguos,
o de disensiones violentas, en las que nada útil hay;
siempre, en cambio, es un bien tener consideración a
[los dioses.

521 (21 B 2) ATEN., X 413f:

Pero si con la rapidez de los pies obtuviera alguien
[victoria
sea en el pentatlo, donde está el templo de Zeus
junto a las corrientes del Pisa en Olimpia, sea en la
[lucha,
sea en el doloroso pugilato
o bien en la terrible competencia que llaman pancracio
sería más ilustre ante la mirada de sus conciudadanos,
disfrutaría de un visible lugar de privilegio en las reu-
[niones
y sería alimentado por el erario público
gracias al Estado, y recibiría un regalo que sería un
[tesoro para él.
Y también si venciera con caballos, él obtendría todas
[esas cosas,
sin merecerlo como yo. Pues más valiosa que la fuerza
de varones o de caballos es nuestra sabiduría.
Pero sin querer uno se acostumbra a esto, si bien no
[es justo
preferir la fuerza a la verdadera sabiduría;
pues aunque entre el pueblo hubiera un buen púgil,
o quien prevaleciera en el pentatlo o en la lucha
o en la velocidad de los pies —lo cual es sumamente
[apreciado

entre cuantas obras de fuerza hay en las competiciones
[de hombres—,
no por eso el Estado contaría con un mejor orden.
Escaso disfrute para el Estado se produciría con esto:
con que algún competidor venciera en las riberas del
[Pisa;
pues tales cosas no engordan las arcas del Estado.

522 (21 B 3) ATEN., XII 526a:

Tras aprender de los lidios una lujuria perniciosa,
mientras vivían sin una odiosa tiranía,
marchaban hacia el ágora con mantos de púrpura,
en conjunto no menos de mil,
jactanciosos, adornados con apuestas cabelleras,
impregnadas de aroma con refinados ungüentos.

523 (21 B 5) ATEN., XI 18, 782a:

Nadie mezclaría en una copa vertiendo primero vino,
sino agua y sobre ella el vino.

524 (21 B 6) ATEN., IX 368e:

Cuando enviaste un muslo de cabrito recibiste una pin-
[güe pata
de toro engordado, obtenida en homenaje a un varón
cuya gloria se extenderá sobre toda Grecia sin cesar,
mientras exista la raza de los aedos griegos [31].

---

31 La interpretación más común acerca de estos 4 versos es la de que Jenófanes se contrapone a otro poeta (por ej., Simónides). Pero la actitud humilde del fr. 34 hace difícil concebir tamaña exaltación de sí mismo. Ver discusión en UNTERSTEINER, pág. 121.

525 (21 B 7) D. L., VIII 36:

Ahora voy a abordar otro tema, y mostraré el camino.
Y una vez, al pasar él por donde un cachorro era cas-
[tigado
cuentan que se compadeció y dijo estas palabras:
detente, no lo golpees; pues en verdad es el alma de
[un varón
amigo: la reconocí al oír el sonido de su voz [32].

526 (21 B 8) D. L., IX 18:

Ya son sesenta y siete los años
que agitan mi desvelo a través de la tierra griega,
y desde mi nacimiento hasta entonces habían pasado
[otros veinticinco,
si es que sé hablar con verdad acerca de estas cosas.

527 (21 B 9) *Etym. Gen.*:

Mucho más débil que un hombre envejecido [33].

528 (21 B 10) Herod., *P. Dichr.* 296, 6:

Pues desde antiguo todos han aprendido de acuerdo
[con Homero.

529 (21 B 11-12) S. E., *Adv. Math.* IX 193 y I 289:

Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo
cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres,

---

32 Sobre la referencia a Pitágoras y a la presunta doctrina de la metempsícosis, ver texto núm. 312 y nota respectiva.

33 Esta línea, que aparece en el léxico etimológico «genuino» en la palabra «vejez», resulta de significado oscuro e incompleto. Los fragmentos que siguen hasta el 22 inclusive, son encasillados un poco artificialmente como *Silloi* o «sátiras».

y narrado muy a menudo acciones injustas de los [dioses:
robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros[34].

530 (21 B 14) CLEM., *Strom.* V 109:

Pero los mortales creen que los dioses han nacido
y que tienen vestido, voz y figura como ellos.

531 (21 B 15) CLEM, *Strom.* V 110:

Pero si los bueyes, ⟨caballos⟩ y leones tuvieran manos
o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los [hombres,
dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus [cuerpos,
los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a [bueyes,
tal como si tuvieran la figura correspondiente ⟨a cada [uno⟩.

532 (21 B 16) CLEM., *Strom.* VIII 22:

Los etíopes ⟨dicen que sus dioses son⟩ de nariz chata
y negros; los tracios, que ⟨tienen⟩ ojos azules y pelo [rojizo.

533 (21 B 17) ESC. a ARISTÓF., *Cab.* 408:

Alrededor de la sólida morada hay plantadas ⟨ramas [del⟩ abeto[35].

534 (21 B 18) ESTOB., *Ecl.* I 8, 2:

Pues los dioses no revelaron desde un comienzo todas [las cosas a los mortales,

---

[34] Sobre la fusión de los frs. 11 y 12 en un solo texto, ver nota 21.

[35] La conjetura «ramas» (que en el contexto es *kládoi*, como en *Bacantes* 110 de Eurípides; en el verso de Jenófanes se conjetura *Bákchoi*, sinónimo en este caso; cf. *LSJ* III, 2) supone una referencia al culto dionisíaco, pero de índole incierta.

sino que éstos, buscando, con el tiempo descubren lo
[mejor.

535 (21 B 22) ATEN., *Epít.* II 54e:

Conviene, en la estación invernal, decir estas cosas
[junto al fuego,
echado sobre un lecho blando, satisfecho,
mientras se bebe dulce vino y se come garbanzos:
¿quién eres y de dónde, entre los hombres, vienes?
[¿cuántos son tus años, noble varón?
¿qué edad tenías cuando llegó el medo?[36].

536 (21 B 23) CLEM., *Strom.* V 109:

Un único dios, el supremo entre dioses y hombres,
ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales.

537 (21 B 24) S. E., *Adv. Math.* IX 144:

Todo ⟨él⟩ ve, todo ⟨él⟩ piensa, todo ⟨él⟩ escucha.

538 (21 B 25) SIMPL., *Fís.* 23, 20:

Pero sin trabajo, con la ⟨sola⟩ fuerza de la mente, hace
[vibrar a todas las cosas.

539 (21 B 26) SIMPL., *Fís.* 23, 11-12:

Permanece siempre en el mismo ⟨lugar⟩, sin moverse,
ni le conviene emigrar de un lado al otro.

540 (21 B 27) AECIO en TEODOR., IV 5:

De la tierra nacen todas las cosas y en la tierra termi-
[nan todas.

541 (21 B 28) AQ. TAC., IV 34, 11:

Este límite superior de la tierra que se ve junto a los
[pies
toca el aire, pero hacia abajo se extiende hasta lo más
[profundo.

---

[36] Véase en nota 1 las objeciones de Thesleff a que estas preguntas sean tomadas como hechas a Jenófanes por él mismo.

542 (21 B 29) SIMPL., *Fís.* 188, 32:
Tierra y agua son todas las cosas que nacen y crecen.

543 (21 B 30) AECIO, III 4, 4:
Fuente de agua es el mar y fuente de viento;
pues ni en las nubes ⟨nacería la fuerza del viento
que sopla⟩ desde afuera sin el mar inmenso,
ni las corrientes de los ríos ni el agua lluviosa del éter,
sino que el gran mar es generador de nubes, vientos
y ríos.

544 (21 B 31) HER. HOM., c. 44:
El sol se eleva por encima de la tierra y la calienta.

545 (21 B 32) ESC. EUST. a *Il.* XI 27:
La que llaman Iris es también una nube
púrpura, roja y verde amarillenta a la vista[37].

546 (21 B 33) S. E., *Adv. Math.* X 314:
Todos hemos nacido de tierra y agua.

547 (21 B 34) S. E., *Adv. Math.* VII 49:
No hay ni habrá un varón que haya conocido lo patente
o haya visto cuantas cosas digo acerca de dioses y [de todo.
Pues aunque llegara a expresar lo mejor posible algo [acabado,
él mismo no lo sabría; la conjetura, en cambio, ha [sido asignada a todos.

548 (21 B 35) PLUT., *Quaest. conviv.* 746b:
Que estas cosas sean conjeturadas [de modo que] se [asemejen a las verdaderas.

---

37 Si esto hubiera de tomarse como una desmitologización del «arco iris» (HES., *Teog.* 775 sigs.), lo menos que habría que decir es que en ese sentido sería muy pobre (ver textos números 226-7 y nota).

549 (21 B 36) HEROD., *P. Dichr.* 296, 9:

Cuantas cosas se han manifestado a los mortales han [de ser vistas.

550 (21 B 37) HEROD., *P. mon. léx.* 30, 30:

También en ciertas cavernas gotea agua.

551 (21 B 38) HEROD., *P. mon. léx.* 41, 5:

Si dios no hubiese engendrado la miel amarillenta, se [diría
que los higos son mucho más dulces ⟨de lo que nos [parecen⟩ [38].

---

38 Los frs. 39-41 DK (como anteriormente los frs. 4, 13, 19-21a) no ofrecen versos de Jenófanes sino referencias o palabras aisladas, que, como en el caso de los frs. 42 y 45 (directamente considerados «dudosos» por DK; no figuran los números 43 y 44), no son de interés para nuestro estudio.



HERÁCLITO

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de Heráclito.*

Es probable que Heráclito de Éfeso haya sido el más genial de los filósofos presocráticos. Por el momento resulta imposible determinar cuál es el porcentaje de tal probabilidad, ya que la misma depende, en buena parte, del estilo literario y estructura conceptual de quien, no sin razón, se ganó ya en la antigüedad, el epíteto de «el oscuro»; y en buena parte, también, de la deplorable forma en que nos ha llegado su obra, o, si se prefiere, los elementos con los cuales reconstruirla.

La mayor parte de los investigadores coinciden en que el estilo de la obra de Heráclito ha sido sentencioso, aforístico y, por ende, desprovisto de todo carácter sistemático. A ello se suma la continua expresión alegórica o simbólica, así como una ironía respecto de la mayor parte de sus congéneres, pero especialmente frente a los intelectuales.

Ahora bien, si ya el estilo ha sido sentencioso, es natural que se haya prestado a citas con que escritores antiguos han deseado fortalecer alguna opinión propia o simplemente ornamentar su propia obra, pero, sobre todo dada la brevedad de la mayor parte de dichas citas, resulta lógico esperar que más de una vez se

haya adecuado la sintaxis de la expresión original a la del contexto de la cita, o bien parte de su léxico haya sido adaptado al más propio del autor que hace la cita. Máxime si se tiene en cuenta que, de los 130 fragmentos que en la colección Diels-Kranz figuran como auténticos, 44 corresponden a citas de escritores cristianos que se hallaban en plena disputa con los pensadores paganos; y, además de la posible distorsión que ha sido puesta en juego por Aristóteles y Teofrasto, según lo ya considerado en nuestra «Introducción general», nos hallamos en el caso de Heráclito con un pensador cuyas expresiones han resultado especialmente propicias para que filósofos estoicos hallaran antecedentes de sus propias teorías, aun a riesgo de hallarlos donde no existieran.

Pensemos, simplemente, que un escritor que, desde Aristóteles hasta quizás hoy, ha sido llamado «físico» o «filósofo de la naturaleza» (hasta el punto de que uno de los más importantes libros que modernamente se le han consagrado, el de Kirk, aborda sólo los «fragmentos cosmológicos») nos ha legado escaso material sobre temas que justifiquen tal clasificación: de los 130 fragmentos (B) que en Diels-Kranz figuran como auténticos (que, en nuestra interpretación, se reducen a 116, y seguramente bastante menos en la de Kirk), apenas 10 podrían encuadrarse dentro de una clasificación de «cosmológicos», y aun así, varios de ellos sólo si se apela a una interpretación simbólica o si se considera como «fragmento» una sola palabra. Ciertamente, si se apela a una interpretación simbólica, podría extenderse tal cantidad a 10 ó 15 más; pero hay que decir que también cabe una interpretación simbólica, que decida que lo «físico» o «cosmológico» de esos 4 a 25 textos simboliza algo que sea muy de otro orden.

Pongamos un ejemplo: si consideramos, con Marcovich, y de acuerdo con el fr. 3, que Heráclito estimó *seriamente* que el sol era «del ancho de un pie humano», resultaría harto improbable que Heráclito haya sido genial. Y lo mismo vale para el caso de fragmentos que, sin tener tan singulares características como la del citado 3, no parecen decir, por sí solos, nada de interés (como, entre otros, los frs. 19, 35, 38, 39, 42, 46, 74, 87, etc.). Eso explica —esperamos— la dificultad que enunciamos acerca de decidir en qué medida es probable que sea cierto lo que nosotros pensamos, a saber, que Heráclito fue el presocrático más genial.

2. *Lineamientos generales de nuestra interpretación*

Un aspecto de nuestra interpretación ya ha sido anticipado al mencionar los problemas con que nos enfrenta el material que nos ha llegado de Heráclito y sobre él: especialmente, al hacer notar la escasísima base que proveen los «fragmentos» para hallar un pensamiento cosmológico en Heráclito, y la interpretación simbólica que —en parte con esa precaria base, y en parte con el apoyo de la doxografía antigua— se quiere hacer de muchos de los otros fragmentos; a ésta advertimos que cabía contraponer una interpretación opuesta, que buscara un simbolismo de otro tipo allí donde la lectura más directa es cosmogónica o cosmológica.

Sin duda, tanto Heráclito como Parménides —presuntamente contemporáneos— han sido personas cultas que se han familiarizado con las concepciones cosmológicas de los milesios. Precisamente por eso, han sido alineados por Aristóteles entre los cosmólogos. El hecho de que Parménides haya escrito en verso, y que la primera parte de su poema —tal vez la

más extensa, y sin duda la mejor conservada— combate algunos aspectos de aquellas cosmologías, ha obligado a los intérpretes modernos a un tratamiento aparte, a veces unilateral, al margen de los cosmólogos. Heráclito, en cambio, no sólo escribió en prosa, sino que, como hemos visto, lo ha hecho en una prosa aforística y alegórica, con lo que se ha prestado a que los intérpretes modernos lo enrolaran, como Teofrasto —siguiendo a Aristóteles—, en la lista de antiguos «filósofos de la naturaleza». En ella, según la ordenación aristotélica, después de Tales y Anaxímenes (¡junto a Hípaso de Metaponto!) aparece Heráclito como un «filósofo» que ha elegido, como «principio» y «elemento», el *fuego*, por transformación del cual surgen las demás cosas, por condensación y rarefacción (22 A 5).

Nosotros creemos, por el contrario, que Heráclito no tenía el menor interés en temas físicos o cosmológicos, sino en cuestiones ético-metafísicas o ético-religiosas. E incluso estamos convencidos de que sentía tanto rechazo por los sabios milesios como por los tradicionales poetas-sabios como Homero y Hesíodo y por las formas de superstición y magia. Lo que no significa que se privara de usar nombres míticos como los de Zeus, Apolo, Erinias, Dike, etc., o de vocablos de uso cosmológico (por ej., fuego, agua, tierra, etc.); pero *en ambos casos en forma simbólica.*

En muchas cosmogonías antiguas el sol desempeñaba el papel supremo; incluso en Homero el sol ve y oye todas las cosas. Pero ¿qué pasa después de que el sol se pone? ¿No hay nada que vea y escuche y haga justicia? Heráclito considera a lo supremo a imagen y semejanza del sol, que según la explicación atribuida a Anaximandro, enviaba su fuego a modo de «un torbellino ígneo entubado». Para Heráclito, lo supremo «quiere y no quiere ser llamado Zeus» (quiere ser la

divinidad gobernante, pero no complicarse en flirteos y embustes); es como un sol «que no se pone» nunca, y a lo cual nadie puede ocultarse. Ya en Homero y Hesíodo el sol tenía sus «fases» o solsticios, según las cuales brilla más o menos: así el «fuego siemprevivo» es lo Uno que a veces se ve más —y la multiplicidad de las cosas se ve entonces sólo como unidad— y a veces se ve menos, dando lugar así a que lo más visible sean todas las cosas ordenadas, esto es, el «mundo», «que se enciende con medida y se apaga con medida».

Esto supremo se hace escuchar —no en estricto sentido auditivo— a los hombres como Logos, aunque muchos no lo entiendan y actúen como si estuvieran dormidos. Y sólo para los despiertos el mundo —gracias al Logos— es común; el que duerme tiene su «mundo particular». Pero lo supremo se alimenta de tales contraposiciones: por eso incluso los dormidos son colaboradores del quehacer cósmico. Por el mismo motivo esta contraposición, que a veces Heráclito llama «guerra» o «discordia», también es «armonía» de contrarios (aun cuando se nos aclare que «la armonía invisible vale más que la visible»).

3. *Bibliografía selecta sobre Heráclito*

Después de las dos ediciones pioneras de fragmentos de Heráclito, a saber, la de Schleiermacher (1807) y la de Bywater (1877), la recopilación DK es la más usada. En la actualidad, la edición más completa de los fragmentos es la de Marcovich, que agrupa los textos de acuerdo con el principal significado que les halla, y presenta además, en cada caso, diversos textos que, en grados sucesivos, Marcovich entiende que derivan del primero. No posee, en cambio, más que algunos testimonios.

La recopilación de R. Walzer presenta todos los fragmentos DK y todas las doxografías —con traducción italiana—, incluyendo los contextos en que aparecen los fragmentos, y textos derivados. En español (aunque el idioma original sea italiano), la versión más completa es la de Mondolfo, aunque no nos dé el texto griego ni el contexto de los fragmentos. Más completa en lo que a testimonios e imitaciones concierne es la obra que el mismo autor editó más recientemente en Italia, donde Tarán se hace cargo de las epístolas pseudo-heraclíteas (de las cuales teníamos en castellano sólo una versión de A. Cappelletti).

El último repertorio bibliográfico especializado en Heráclito que conocemos es el de E. N. Roussos (*Heraklit. Bibliographie*, Darmstadt, 1971). A continuación damos una lista muy sintética de obras consultadas, algunas citadas muy a menudo en las notas, por lo que aquí se antepone a la referencia bibliográfica la abreviatura con que será citada.

A. Cappelletti, *La filosofía de Heráclito de Efeso*, Caracas, 1969.

—, *Los fragmentos de Heraclito*, Caracas, 1972.

Gigon, *UH* = O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935.

Kirk = G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954.

Marcovich = M. Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary, Editio Maior*, Mérida, 1967.

Marcovich, *RE* = M. Marcovich, s. u. «Herakleitos», Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl.-Bd. X, Stuttgart, 1965.

M. Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana. Editio minor*, Mérida, 1968.

Mondolfo, *Her.* = R. Mondolfo, *Heráclito*, Textos y problemas de su interpretación [trad. O. Caletti], México, 1966.

Mondolfo, *MT* = *Eraclito. Testimonianze e Imitazioni* (a cura di R. Mondolfo e L. Tarán), Florencia, 1972.

MONDOLFO, *ZME* = E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, Parte I, vol. IV, *Eraclito*, Florencia, 1961.

RAMNOUX = C. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, 2.ª ed., París, 1968.

REINHARDT = K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 2.ª ed., 1959.

VERDENIUS, «Der Logosbegriff» = W. J. VERDENIUS, «Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides», *Phr.* 11 (1966) y 12 (1967).

WALZER = R. WALZER, *Eraclito, Raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, Florencia, 1939.

I. Datos biográficos de Heráclito.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

552 (22 A 1) D. L., IX 1: Heráclito era de Éfeso e hijo de Blosón o, según algunos, de Heraconte. Alcanzó su madurez durante la 69a. Olimpíada (504-501 a. C.)[1].

---

[1] Tal fecha ha sido cuestionada, y sólo puede aceptarse como aproximada.

Marcovich, *RE*, cols. 247-249, la descarta por considerarla como un esfuerzo por «hacer de Heráclito y de Parménides, ubicado en la misma Olimpíada, discípulo de Jenófanes, que floreció en la Olimpíada 60a.», o sea, 540-539 a. C., con lo cual se lograría los 40 años con que Apolodoro separa en su cronología a cada maestro de su discípulo. Pero dicha relación maestro-discípulo es más intentada entre Jenófanes y Parménides, para convertir al primero en fundador de la «escuela de Elea». No sucede lo mismo con Heráclito. Una pauta podrían darla textos como el núm. 674, correspondiente al fr. 40, donde se separa a Hesíodo y Pitágoras, por un lado (Marcovich, *RE*, col. 248), de Jenófanes y Hecateo, por otro. El «a su turno» indicaría que los primeros han muerto cuando se escribe dicho fr. 40, los otros aún no. Pero «a su turno» da un matiz *cronológico*, no *necrológico*: no puede saberse si Jenófanes y Hecateo vivían o no en ese momento. Lo que parece seguro es que, aun cuando Heráclito y Parménides hayan sido contemporáneos, el primero no conoció la obra del segundo, mientras el segundo conoció la obra del primero. De este modo, al menos culturalmente, tendríamos una secuencia Pitágoras-Jenófanes-Heráclito-Parménides.

553 (22 A 1a) *Suda*: Heráclito era de Éfeso e hijo de Blosón, o de Bautor; según otros, de Heracís.

b) *Anécdotas.*

554 (22 A 1) D. L., IX 1-5: Era arrogante ante cualquiera, y desdeñoso, como es patente por su libro, en el cual dice: [22 B 40-44]. También atacó a los efesios por haber desterrado a su amigo Hermodoro, diciéndoles: [22 B 121]. Y cuando fue requerido por ellos para instituir leyes, despreció el ofrecimiento en razón de que en el Estado prevalecía ya una mala estructuración política[2]. Se alejó así de la vida pública, retirándose en el templo de Artemisa, y mientras estaba jugando allí con los niños, vio a su alrededor a efesios, y les dijo: «¿De qué os asombráis, hombres perversos? ¿No es acaso mejor hacer esto que tomar parte con vosotros en los asuntos políticos?». Finalmente se hizo misántropo y fue a vivir en las montañas, donde comía hierbas y plantas. Y como a raíz de esto se enfermó de hidropesía, regresó a la ciudad. Allí preguntó a los médicos, enigmáticamente, si eran capaces de hacer de una lluvia torrencial una sequía... Fue objeto de asombro desde niño, ya que, cuando era joven, decía que no sabía nada, y en cambio, al llegar a adulto, afirmaba conocer todo[3].

---

[2] En lo posible, traduciremos *pólis* por «Estado» y no por «ciudad», no sólo porque a menudo una *pólis* abarcaba más de una ciudad (caso de Atenas), sino porque la autonomía política e institución de leyes son algo propio de un Estado y no de una ciudad. Análogamente traducimos *politeía* (que significa a veces «república» «gobierno», «constitución», etc.), por «estructura política».

[3] En general, se considera que este anecdotario ha sido construido más sobre la base de dichos de Heráclito que sobre testimonios históricos.

555 (22 A 3) Clem., *Strom.* I 65: Heráclito, hijo de Blosón, persuadió al tirano Meláncoma a dejar el gobierno. Además desdeñó una invitación del rey Darío a visitar Persia[4].

556 (22 A 3b) Plut., *De Garr.* 17, 511b: ¿Acaso los que expresan simbólicamente lo que hay que hacer, sin pronunciar una sola palabra, no son elogiados y admirados deferentemente? Así Heráclito, cuando sus conciudadanos le pidieron que les dijera su pensamiento sobre la concordia, subió a la tribuna, tomó una copa de agua fría en la que echó harina de cebada, la revolvió con una pizca de menta y tras beberla, se marchó, con lo que les mostró que el satisfacerse con lo que se puede y no necesitar cosas caras mantiene a los Estados en paz y concordia[5].

c) *Maestros y discípulos de Heráclito.*

557 (22 A 1) D. L., IX 5: No fue discípulo de nadie, sino que dice haberse investigado a sí mismo[6] y haber aprendido todo por sí mismo. Pero Soción afirma que algunos han dicho que fue discípulo de Jenófanes.

558 (22 A 1a) *Suda*: No fue discípulo de ningún filósofo, sino que debe su formación a su naturaleza y

---

[4] Ver nota anterior.
Kirk, pág. 13, hace notar que, según Polibio, un Meláncoma gobernó en Éfeso dos siglos después, y piensa que este informe recogido por Clemente puede provenir de una confusión con el tirano Coma (esto, a su vez, es descartado por Marcovich, *RE*, col. 251). Lo referente al rey persa Darío puede haber sido imaginado frente a las epístolas pseudo-heraclíteas.

[5] Este curioso relato da la impresión de ser un engendro tardío hecho por alguien que ha imaginado a Heráclito tan enigmático en sus actos como en sus escritos, y aún más.
[6] Cf. fr. 101 (texto núm. 699).

al estudio... Pero algunos dijeron que fue discípulo de Jenófanes y del pitagórico Hípaso.

559 (22 A 1) D. L., IX 6: Tanta fama adquirió su libro, que de él nació una secta de partidarios, llamados «heraclíteos».

d) *Enfermedad y muerte.*

560 (22 A 1) D. L., IX 3-4: Finalmente se hizo misántropo y fue a vivir en las montañas, donde comía hierbas y plantas. Y como a raíz de esto se enfermó de hidropesía, regresó a la ciudad. Allí preguntó a los médicos, enigmáticamente, si eran capaces de hacer de una lluvia torrencial una sequía. Y como no lo entendieron, se enterró en un establo, con la esperanza de que el calor del estiércol evaporase el agua de su cuerpo. Pero no se produjo ese efecto, y así concluyó su vida a los sesenta años...[7]. Hermipo, en cambio, afirma que les dijo a los médicos que, si eran capaces, le vaciaran las entrañas para secarle la humedad; y que, como ellos se negaron, se expuso al sol y ordenó a los niños que lo cubrieran con estiércol; y que, así extendido, al día siguiente murió y fue enterrado en el ágora[8]. Por su parte, Neanto de Cízico dice que, al no poder quitarse de encima el estiércol, quedó transformado a tal punto que no fue reconocido por los perros, que lo devoraron.

---

7 Este pasaje nos produce la duda de si la hidropesía llevó a Heráclito a escribir palabras como las del fr. 118 (texto número 701), o, si, a la inversa, éste ha llevado a inventar una muerte de Heráclito por hidropesía.

8 El ágora abarcaba una amplia zona céntrica, donde se hallaban los principales edificios públicos y templos, mercados, un espacio para asambleas, y —a juzgar por este texto— también cementerios.

561 (22 A 1a) *Suda*: Habiéndose enfermado de hidropesía, no dejó que los médicos lo curasen como querían, sino que él mismo se untó todo el cuerpo con estiércol y dejó que fuera secado por el sol; mientras yacía así, se aproximaron perros que lo despedazaron. Pero otros dicen que murió al quedar cubierto por la arena.

562 MARCO ANTON., III 3, 4: Tras haber teorizado tanto sobre la naturaleza de la conflagración del universo, Heráclito murió cuando, lleno de agua por dentro, se untó todo el cuerpo con estiércol.

II. ESCRITOS.

a) *Títulos y divisiones.*

563 (22 A 1) D. L., IX 5: El libro que se le atribuye es, por su contenido, *Sobre la naturaleza*; pero está dividido en tres secciones[9]: una sobre el universo, otra política y otra teológica.

564 (22 A 16) S. E., *Adv. Math.* VII 132: El varón mencionado, al comenzar su obra *Sobre la naturaleza*...

---

9 Traducimos *lógoi* por «secciones». Tanto el título como sus «secciones» no han de provenir de Heráclito, sino de bibliotecarios o recopiladores tardíos.

Sobre el abusivo empleo del título *Sobre la naturaleza* para obras de presocráticos, ver nota 4 a Alcmeón. En todo caso, el libro de Heráclito no podía llamarse así «por su contenido», no sólo por la distinta índole de las 3 secciones que en seguida se menciona, sino porque como se ve en el texto núm. 564, «al comenzar su obra», Heráclito (fr. 1) no habla de la naturaleza o de temas cosmológicos.

565 HIPÓL., IX 10, 8: En esta sección[10] expone su pensamiento propio en su conjunto.

566 (22 A 1) D. L., IX 12: Algunos lo titulan *Las Musas,* otros *Sobre la naturaleza*; Diodoto lo llama *Directivas precisas para regular la vida,* otros *Regla de costumbres* o bien *Ordenamiento único de conducta para todos*[11].

b) *Estilo del libro.*

567 (22 A 1) D. L., IX 6-7: Según algunos lo escribió oscuro deliberadamente, para que sólo los capaces tuvieran acceso a él y que no fuera despreciado por el vulgo... Teofrasto dice que, por melancolía, escribió algunas cosas dejándolas a medio terminar[12], mientras que otras unas veces las escribió de una manera y otras de otra... Algunas veces en su escrito se expresa en forma brillante y clara, de modo que hasta el más lerdo puede comprender fácilmente y es presa de una elevación del alma; la brevedad y la fuerza de la expresión son incomparables.

---

10 Traducimos *kephálaion* por «sección».
Cf. nota 9 referente a estas divisiones y denominaciones. KIRK, 184 y 350 n. 1, concibe la posibilidad de que lo que haya llegado a Hipólito no fuera la obra originaria de Heráclito, sino un compendio. Claro que un compendio puede tener «secciones», añade Kirk. Estamos de acuerdo, siempre que con eso no se pretenda que en la obra original existieran tales «secciones».

11 La variedad de títulos exhibe elocuentemente la arbitrariedad de quienes los ponían, así como la dificultad de someter la obra de Heráclito —presumiblemente aforística— a sus puntos de vista.

12 No «algunos escritos», como traduce Mondolfo (quien, en *MT,* 29, entiende que se alude a una «multiplicidad de escritos heraclíticos»), sino «algunas partes de sus escritos», o tal vez «algunas sentencias» o «aforismos».

568 (22 A 1a) *Suda*: Escribió muchas cosas poéticamente[13].

569 (22 A 4) ARIST., *Ret.* III 5, 1407b: En general, lo que se escribe debe ser fácil de leer y de entender, lo cual es lo mismo, y sucede cuando hay muchas conjunciones; no cuando hay pocas, o cuando no es fácil puntuar, como en la obra de Heráclito. En efecto, la obra de Heráclito es difícil de puntuar, porque no es claro dónde se debe hacer, si antes o después de una palabra, como al comienzo del libro. Allí, en efecto, dice: «Aunque esta razón existe siempre los hombres se tornan incapaces de comprenderla». No está claro, pues, si el «siempre» corresponde a lo anterior o a lo que sigue.

570 (22 A 4) DEMET. FAL., *De elocutione* 192: La claridad depende de varias cosas: primero, en la propiedad de la expresión; después, en el modo de unir. La expresión sin partículas unitivas[14] y deshilvanada es siempre enteramente oscura. En efecto, el comienzo de cada cláusula no queda claro a causa de la falta de conexión, como en la obra de Heráclito; a ésta, en efecto, la hace oscura, en la mayoría de los casos, la falta de conexión.

---

13 «Poéticamente», referido a Heráclito, implica dos cosas: 1) un lenguaje alegórico y un contenido que impresiona estéticamente, y 2) un fraseo y un ritmo adecuado a tal contenido (cf. K. DEICHGRÄBER, *Rhytmische Elemente im Logos des Heraklit*, Wiesbaden, 1962).

14 En el caso de Heráclito conviene traducir *asýndeton* por «sin partículas unitivas» y no sólo «sin conjunciones», ya que las «partículas unitivas» griegas pueden ser también adverbios o simples matices de transición, énfasis, etc. (cf. A. J. DENNISTON, *Greek Particles*). Y en efecto, la mayoría de tales partículas en las citas de Heráclito se deben a su intercalación en el contexto de un autor, y su ausencia en la frase original demuestra el carácter sentencioso de la obra.

c) *Estructuración dialéctica del discurso heraclíteo.*

571 (22 B 10) PS.-ARIST., *De Mundo* 396b: Esto mismo era lo dicho por Heráclito el oscuro: «Acoplamientos: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas una y de una todas las cosas».

572 (22 B 67) HIPÓL., IX 10, 8: Dice así: «El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre»[15].

573 (28 B 6) SIMPL., *Fís.* 78, 2: Tras haber censurado [Parménides] a los que hacen concordar el ser con el no-ser en lo inteligible, diciendo: «para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo».

574 (22 A 7) ARIST., *Met.* III 3, 1005b: En efecto, es imposible que alguien sostenga que lo mismo sea y no sea, tal como algunos creen que dice Heráclito.

575 ARIST., *De Interpr.* 4: Todo discurso es significativo... pero no todo discurso es proposicional, sino sólo aquel en el que se dice algo verdadero o algo falso, lo que no se da en todos los casos: por ejemplo,

---

15 A menudo hallamos en Heráclito no un discurso enunciativo (con sujeto y predicado) sino una estructura de contraposiciones.

Cuando se discute, en este texto como en otros semejantes, si «el dios» es sujeto o predicado de lo que sigue a continuación, se está interpretando el discurso heraclíteo desde el punto de vista de la sintaxis aristotélica, que es la más común. Porque para Heráclito no se trata tanto de que Dios *sea* día y noche, verano e invierno, sino de que Dios —en cierto modo, la cara invisible y única del mundo contrapuesta a la visible y múltiple— abarca (o armoniza) los contrarios.

la plegaria es un discurso, pero no es verdadera ni falsa [16].

576 ARIST., *Met.* IV 7, 1012a: Pero el discurso de Heráclito, al decir que todas las cosas son y no son, parece hacerlas a todas verdaderas [17].

577 (22 B 102) PORF., *Cuest. Hom.* IV 4: También dice Heráclito que «para el dios todas las cosas son bellas, buenas y justas».

III. EL COSMOS: PRINCIPIOS Y PROCESO.

a) *La doctrina del flujo perpetuo.*

578 (22 A 6) PLATÓN, *Crát.* 402a: En algún lugar dice Heráclito que todo se mueve y nada permanece, y, comparando las cosas con la corriente de un río, dice que en el mismo río no nos bañamos dos veces [18].

579 SIMPL., *Fís.* 1313, 8: Los que, siguiendo a Heráclito, han teorizado sobre la naturaleza teniendo en vista el flujo perpetuo del devenir y que todas las

16 Si Aristóteles se hubiera percatado de que el discurso de Heráclito no es proposicional sino dialéctico, lo habría considerado similar a la plegaria, ya que, aun cuando es un discurso *significativo*, en él no se enuncia algo verdadero o falso.

17 Aristóteles (como antes Parménides, aunque éste no dispusiera del andamiaje lingüístico y conceptual de aquel) entendió el discurso de Heráclito como si fuera proposicional, y creía por ende que estaba violando el principio de no-contradicción. Pero Heráclito no dice que las cosas *son* íntegras y no-íntegras, convergentes y no-convergentes, etc. Las parejas de contrarios no son sujetos ni predicados nominales: se «acoplan» entre sí al comprender la unidad dialéctica.

18 Este texto, que Platón cita de memoria («en algún lugar dice Her.») —basándose tal vez en el fr. 12 (texto núm. 703) o en Crátilo, según Aristóteles— es la fuente del malentendido reiterado en la mayor parte de los textos de esta serie.

cosas corporales se generan y perecen, pero jamás son realmente, como también dice el *Timeo*[19], probablemente dicen que siempre todas las cosas fluyen y que en el mismo río no nos bañamos dos veces.

580 PLATÓN, *Crát.* 440c-d: Los que siguen a Heráclito y muchos otros dicen... que nada de nada es sano sino que todo fluye como cántaros; y simplemente juzgan que, tal como los hombres se enferman de catarro, así las cosas están afectadas, y que todas son alcanzadas por flujo y catarro.

581 PLATÓN, *Teet.* 160d: Según Homero, Heráclito y toda esa tribu, todas las cosas se mueven como corrientes.

582 PLATÓN, *Teet.* 152e: Jamás nada es, siempre deviene: en esto coinciden todos los sabios —excepto Parménides—, en serie, Protágoras, Heráclito, Empédocles.

583 PLATÓN, *Teet.* 180c-d: ¿No tenemos acaso la tradición de los antiguos, quienes mediante la poesía ocultaban su pensamiento a la mayoría, al decir que Océano y Tetis son la génesis de todas las cosas[20], de modo que son como corrientes, y que nada está firme? Y los que vinieron después, más sabios, lo mostraron en forma más evidente, para que también los zapateros, al escucharlos, comprendieran su sabiduría, y cesaran de creer, insensatamente, que algunas de las cosas están firmes, mientras otras se mueven, y aprendieran que todas se mueven, y los honraran[21].

---

19 *Timeo* 28a: «lo que se conjetura junto a la sensación irracional, genera y perece, sin ser jamás realmente».

20 *Il.* XIV 201: «Océano, generador de los dioses, y la madre Tetis». Cf. XIV 246 y la cita de Aristóteles en el texto número 18.

21 Heráclito, según lo dicho en *Crát.* 160d (texto núm. 580).

584 (22 B 49a) HER. HOM., c. 24: Y a su vez dice Heráclito que en los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos, y que tanto somos como no somos.

585 PLUT., *De E* 392b: En el mismo río no es posible bañarse dos veces, según Heráclito.

586 SÉN. fil., *Ep.* 58, 23: Esto es lo que dice Heráclito: «En el mismo río dos veces nos bañamos y no nos bañamos»; permanece, pues, la misma denominación del río, el agua pasa.

587 PLUT., *Quaest. Nat.* 912a: En los mismos ríos no podrías bañarte dos veces, como dice Heráclito, pues siguen afluyendo aguas distintas[22].

588 ARIST., *Met.* I 6, 987a: Platón... de joven se hizo primero discípulo de Crátilo y adhirió a las doctrinas heraclíteas de que todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia de ellas.

589 ARIST., *Met.* XIII 4, 1078b: La doctrina de las Ideas se les ocurrió a los que la adoptaron por causa de haberse persuadido de la verdad de los argumentos heraclíteos de que todas las cosas sensibles fluyen siempre, de modo que, si ha de haber ciencia y comprensión de algo, debe haber otras naturalezas permanentes, aparte de las sensibles.

590 ARIST., *Del Cielo* III 1, 298b: Y además los primeros que hablaron de la naturaleza. Éstos dicen que todas las demás cosas se generan y fluyen, sin que haya nada firme, pero que sólo una cosa permanece, de la cual todas aquellas nacen por transformación:

---

22 La última frase de este texto se asemeja más a la del fr. 12 (texto núm. 723).

esto parecen querer decir Heráclito de Éfeso y muchos otros[23].

b) *El fuego como principio cósmico.*

591 (22 B 90) PLUT., *De E* 388e: «Con el fuego tienen intercambio todas las cosas», dice Heráclito, «y todas las cosas con el fuego, tal como con el oro las mercancías y las mercancías con el oro»[24].

592 (22 A 5) ARIST., *Met.* I 3, 984a: Anaxímenes y Diógenes anteponen el aire al agua, como principio máximo de los cuerpos simples, mientras el fuego lo es para Hípaso de Metaponto y Heráclito de Éfeso.

593 (22 A 5) SIMPL., *Fís.* 23, 33: Hípaso de Metaponto y Heráclito de Éfeso dicen que el elemento es uno, en movimiento y limitado, pero hacen del fuego el principio[25].

---

23 Aquí Aristóteles introduce algo nuevo: lee en Heráclito un flujo de todas las cosas, menos *una*, que *permanece*.

24 El oro (acuñado o no) que un Estado acumulaba a modo de «reserva» (y que, al menos en la Atenas de Pericles, de ser usado en caso de necesidad, debía reponerse en igual medida: TUCÍD., II 13), «equivalía a una cierta cantidad de mercancías, y éstas, a su vez, «equivalían» a esa cantidad de oro. El fuego es presentado, pues, como lo que *valoriza* o respalda a todas las cosas, y éstas, por su parte, son evaluadas en relación con el fuego cósmico.

STOKES, *One and Many*..., págs. 104-105, interpreta que el «intercambio» del fr. 90 es realizado sucesivamente. Pero eso implicaría un momento en que hubiera oro sin mercancías y otro inverso, lo cual no sucedía normalmente en la economía de los Estados griegos. Menos aún podría hablarse de un fuego heraclíteo sin cosas (por ende, sin «mundo»), ni de un mundo sin fuego. El fuego, como veremos, es una suerte de sol que «no se pone» nunca (fr. 16), y el mundo existe siempre como «fuego siemprevivo» (fr. 30).

25 En textos como el del fr. 90 Aristóteles ha leído correctamente que Heráclito llamaba «fuego» a *lo principal*; pero su

594 HIPÓL., IX 10, 7: Dice también que el fuego es inteligente y causa de la organización de todas las cosas.

c) *El fuego como divino.*

595 (22 A 8) AECIO, I 7, 22: Heráclito dice que el fuego periódico es Dios eterno.

596 (22 B 64) HIPÓL., IX 10, 7: Afirma también que hay un juicio del mundo y de todas las cosas que hay en él por obra del fuego, cuando dice: «todas las cosas las gobierna el rayo», esto es, las dirige, porque llama «rayo» al fuego eterno.

---

propia concepción de las cuatro causas lo ha llevado a encasillar ese fuego dentro de los cuatro elementos (agua, aire, fuego, tierra) y tratarlo como un «principio» (*arché*) material. Y Teofrasto ha sistematizado tal clasificación, que encontramos en Simplicio.

Ahora bien, Simplicio, en el texto núm. 593 comenta el capítulo I 2 de la *Física* de Aristóteles, donde éste clasifica a sus precursores (de los que cita sólo a Parménides, Meliso y Demócrito) según hayan concebido a la *arché* única o múltiple, inmóvil o en movimiento, limitada o infinita. Pero esta clasificación es combinada por Simplicio (o ya por Teofrasto) con la de *Metafísica* I 3 (con el añadido de algún nombre como el de Anaximandro). En el texto núm. 593 la fórmula «uno, en movimiento y limitado» tiene en griego un sujeto tácito, que sólo puede ser masculino o neutro. Dado que *arché*, «principio», es femenino, WALZER, pág. 21, interpreta que dicho sujeto ha de ser «el Todo» (neutro), y similarmente MONDOLFO, *Her.*, pág. 11, «el universo» (neutro) o «el cosmos» (masculino, *MT*, pág 72). Pero el contexto de Simplicio no deja lugar a dudas de que el sujeto tácito es, en neutro *stoicheîon*, «elemento». Inclusive, en el cierre del pasaje (pág. 24, 11-12, antes de considerar a Anaximandro) afirma: «y éstos [= Heráclito e Hípaso] dicen que el elemento es uno, en movimiento y limitado».

597 (22 B 67) HIPÓL., IX 10, 8: «El dios... se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una»[26].

d) *El sol y el fuego cósmico.*

598 PLATÓN, *Crát.* 413b-c: Alguno dice que lo justo es el sol: éste, en efecto, rige los seres, pues es el único que los penetra y calienta. Pero cuando yo, gozoso por haber oído algo bello, lo digo a otro, se echa a reír al oírme y pregunta si creo que no hay nada justo entre los hombres después de que el sol se pone. Y al insistir entonces yo en que éste diga a su vez qué es lo justo, afirma que es el fuego mismo; pero esto no es algo fácil de entender.

599 (22 B 16) CLEM., *Pedag.* II 99, 5: Pues tal vez se ocultará uno de la luz sensible, pero de la inteligible no se puede, o, como dice Heráclito: «¿Cómo podría alguien ocultarse de lo que no se pone?»[27].

---

26 La palabra «fuego» es conjeturada por Diels, ya que en el texto de Hipólito falta; otras conjeturas han sido propuestas, pero menos felices. De todos modos, como dice KIRK, págs. 196-201, tras pasar revista a varias de ellas, no se trata aquí de un «fuego cósmico», sino del fuego que quema mirra, incienso, etc., y nos ofrece así diversos aromas.

27 Conectando esta cita que hace Clemente de Heráclito con el pasaje anterior (*Crát.* 413b-c) es fácil advertir que, cuando Platón insinúa la posible pregunta —a quien diga que el sol rige todo— de si «no hay nada justo entre los hombres después que el sol se pone» unida a la contrapropuesta de que lo justo sea «el fuego mismo», está pensando en Heráclito.

En diversas cosmogonías antiguas —de las que se hace eco Platón en las alegorías del Sol y la Caverna— el sol, si no era asimilado a la justicia, era el dios o principio supremo. Incluso en Homero, aunque no tenga ese carácter, leemos esto: «el sol, que todo lo ve y todo lo oye» (*Od.* XI 109; cf. *Il.* III 277, y también TEOGNIS, versos 1183-4). Heráclito, vemos, compara al fuego cósmico con el sol, y un sol

600 PLATÓN, *Rep.* VI 498a-b: A excepción de unos pocos, cerca de la vejez se apagan mucho más que el sol de Heráclito, en la medida que no se encienden nuevamente.

601 ESC. a *Rep.* VI 498a: Heráclito de Éfeso, que es un filósofo de la naturaleza, decía que el sol, en su marcha hacia el mar occidental, se apaga al sumergirse en éste; luego pasa debajo de la tierra y, tras llegar al levante, se enciende nuevamente, y que esto sucede siempre.

602 (22 B 6) ARIST., *Meteor.* II 2, 355 a: La llama deviene a través de una transformación continua de lo húmedo y lo seco; no es alimentada (pues no podría decirse que sigue siendo la misma en tiempo alguno). Pero es imposible que al sol le suceda esto, porque si fuera alimentado del mismo modo, como dicen aquéllos[28], es evidente que «el sol» no sólo —tal como dice

---

divino, que todo lo ve y todo lo oye. Pero, entonces, no puede tener ocaso.

[28] Tal vez Jenófanes, y otros (excluyendo a Heráclito). «Aquellos» son, como dice Aristóteles algo antes de las frases que citamos, «todos aquellos que han supuesto antes que el sol se alimenta de lo húmedo». CHERNIS, *ACPP*, página 133, n. 541, sostiene que se trata sólo de «Heráclito y sus seguidores»; MARCOVICH, pág. 315, piensa que Aristóteles se refiere «*primariamente* a Heráclito y a sus seguidores, pero que también hay testimonios que permiten incluir entre «aquéllos» a Jenófanes, Antifonte, etc. (cf. F. SOLMSEN, *ASPW*, 424 sigs.). Por nuestra parte, entendemos que 1) según Aristóteles, lo que dicen «aquellos» significaría que el sol «sería nuevo *constantemente*», en contraste con Heráclito, para quien «el sol es nuevo *cada día*»; 2) el pensamiento de Heráclito no es *físico*, de modo que nada tiene que hacer con temas naturales, sino que contrasta el *sol*, que nace cada aurora y muere cada crepúsculo, con el *fuego cósmico*, «siempre-vivo».

Heráclito— «es nuevo cada día» sino que sería nuevo constantemente.

603 ALEJ., *Meteor.* 72, 31: Respecto del sol no sucede nada semejante, puesto que, si el sol se alimentara como el fuego, tal como dicen, no sólo, como afirma Heráclito, sería nuevo cada día, encendiéndose cada día distinto del anterior en que se apagó en el ocaso, sino que siempre y continuamente sería nuevo, y distinto en cada momento.

604 OLIMP., *Meteor.* 136, 6: Es evidente que el sol no se alimenta del vapor húmedo. Y sobrepasaremos el lenguaje paradójico de Heráclito, pues ya no sólo se tornará nuevo el sol cada día, por medio de Heráclito, sino nuevo en cada instante. En efecto, Heráclito decía que el sol, por ser fuego, cuando está en el levante se enciende por causa del calor que hay allí, mientras al marcharse hacia el poniente se apaga por el frío que hay allí.

605 OLIMP., *Fedón* 237, 7: ¿Dónde son vistos los astros y cómo son vistos?... Nuestro maestro dice que de aquéllos se forman llamaradas en el éter y que éstas son vistas. Y nunca, dice, esto es como dice Heráclito, que se enciende con medida y se apaga con medida; pues no se trata, sin duda, del sol mismo, sino del sol en relación con nosotros[29].

---

29 En los textos 600, 601 y 603 a 605 observamos una recurrencia de los verbos «encenderse» (*háptomai* y compuestos) y «apagarse» (*sbénnymi* y compuestos), que provienen de dos fuentes (Platón y Aristóteles), y resulta inevitable la comparación con su uso en el texto núm. 606 (fr. 30), donde se aplican al fuego, y confirman la analogía del «fuego cósmico» con el sol.

606 (22 B 30) CLEM., *Strom.* V 104, 1: Heráclito de Éfeso... dice así: «...fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida».

607 (22 A 1) D. L., IX 10: Dice que el sol es la llama más brillante y caliente; en efecto, los otros astros están más lejos de la tierra y por eso brillan y calientan menos... El sol, empero, se mueve en una región clara y pura, y conserva una distancia en medidas regulares [30], y por ello calienta e ilumina más.

608 (22 A 1) D. L., IX 11: La exhalación brillante que llamea en el círculo del sol produce el día, en tanto que, al prevalecer la exhalación opuesta realiza la noche; y el calor que crece desde lo brillante produce el verano; en cambio, si prevalece lo húmedo que proviene de lo oscuro genera el invierno.

609 (22 B 67) HIPÓL., IX 10, 8: «El dios: día noche, verano invierno» [31].

610 (22 B 94) PLUT., *De Exil.* 604a: «El sol no traspasará sus medidas», dice Heráclito; «si no, las Erinias, asistentes de Dike, lo descubrirán».

611 PLUT., *De Is. et Os.* 370d: «Heráclito... dice... que el sol no traspasará los límites que le corresponden; si no, las asistentes —de mirada inflexible— de Dike lo descubrirán» [32].

---

30 Traducimos *sýmmetron* por «medidas regulares», que de algún modo refleja el *métra* («con medida») del fr. 30.

31 En el texto núm. 608 —procedente, probablemente, de Teofrasto se da una explicación «físico-cosmológica» de la relación del sol con el día y la noche, el verano y el invierno. En el texto núm. 609 (fr. 67; cf. fr. 31) leemos la relación de esas parejas con lo supremo en *términos auténticamente heraclíteos.*

32 Si bien Heráclito recurre aún a figuras míticas (*díke* podría traducirse «Justicia», desmitologizada, pero, en tal caso,

612 (22 B 99) PLUT., *Aq. an ign. util.* 957a: Ahora bien, Heráclito dice: «si no hubiera sol, por los otros astros sería de noche».

613 (22 B 100) PLUT., *Plat. Quaest.* 1007d-e: El tiempo no es simplemente un movimiento, sino, como ha sido dicho, un movimiento ordenado que contiene medida, límites y revoluciones. El sol, por ser supervisor y centinela de éstas para delimitar, arbitrar, exhibir y revelar cambios y «las estaciones, que llevan todas las cosas», según Heráclito, se convierte en colaborador con el primero y soberano Dios, no en cosas pequeñas o sin importancia, sino en las más grandes y supremas.

¿qué hacer con *Erinýes*?), subraya la imposibilidad de apelar a ellas para infringir o corregir infracciones a la *regularidad* del universo.

En efecto, en Homero vemos por lo menos tres infracciones que el sol comete impunemente. En *Il.* V 506-507, Ares cubre el campo de batalla «con la noche» para socorrer a los troyanos; análogamente, en XVIII 239-241, Hera hace sumergir al sol en el «Océano» antes de hora, para terminar el combate; en *Od.* XXIII 243-244, Atenea «alargó la noche cuando llegaba a su término» para permitir la conversación de Ulises con Penélope. Pero no por eso se menciona siquiera la posibilidad de sancionar tal infracción, porque en Homero las cosas no son tan inflexibles. En Heráclito sí. Pero GIGON, *UH*, pág. 86, se equivoca al pensar en un eclipse como probable castigo. Y también KIRK, págs. 285-287, al suplantar el hipotético castigo del eclipse —concebido por Gigon— con un invierno más largo, frío y húmedo que el habitual. Kirk mismo ha dicho antes, contra Gigon, que Heráclito «afirma con suficiente claridad que el sol *no* traspasará sus medidas» y eso es lo que vemos. También yerra Kirk al pretender, contra Gigon, que las «medidas» (*métra*) son espaciales y no temporales: apela al texto núm. 611, donde no se habla de «medidas» sino de «límites» (*hóroi*). El curso del sol a través del cielo, por más *espacial* que sea, nos sirve como *medida temporal*.

e) *¿Cosmogonía y conflagración o proceso descrito alegóricamente?*

614 (22 B 30-31) CLEM., *Strom.* V 103-105: No paso por alto a Empédocles, quien, desde un punto de vista físico, hace mención de una ascensión[33] de todas las cosas, en el sentido de que alguna vez se producirá una transformación de ellas en la sustancia del fuego. Más claramente es de esta opinión Heráclito de Éfeso, al admitir que hay un cosmos eterno, por un lado, pero también uno destructible, por saber que el que resulta de la formación cósmica[34] no es otra cosa que un modo de ser de aquél.

Ahora bien, que, por una parte, reconoce el cosmos eterno, propiamente constituido de la realidad íntegra, lo hace patente cuando dice: «El cosmos, el mismo

---

[33] Traducimos *análepsis* por «ascensión» (referida a Jesús por S. Lucas en IX 51 y en *Hechos de los Apóstoles*). Referida a «todas las cosas» en un contexto escatológico, tal como pasa más abajo con el verbo respectivo (*analambánō*), parece indicar un momento último de «sublimación» o «asimilación en lo divino». Por prudencia, dejamos en la traducción el vocablo que recoge el sentido cristiano más comúnmente empleado.

[34] Traducimos *diakósmesis* por «formación cósmica». En la concepción estoica, que aquí Clemente combina con ideas cristianas indica el reordenamiento universal que sigue cíclicamente a la conflagración que ha destruido el universo. Según eso, Clemente cree que Heráclito llama —como los estoicos— «cosmos» al ciclo eterno y divino que abarca conflagraciones y reordenamientos, pero también a cada «mundo» que nace y se destruye.

KIRK, págs. 307 sigs., cuestiona que, en la época de Heráclito, *kósmos* significara algo más que «orden». De todos modos, admite que no es un orden vacío sino un *orden de cosas*. J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern* (Zetemata; 30), Munich, 1962, pág. 99, rechaza también un «concepto abstracto de orden» en favor de un «concepto concreto de universo». Por ello nosotros entendemos que, en Heráclito, *kósmos* significa «mundo» como «orden de todas las cosas».

para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho[35], sino que existió siempre, existe y existirá[36] en tanto fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida».

---

35 No se trata de una «creación de la nada». «Hacer un mundo» = «ordenar las cosas» (ver nota 34). Y en eso no han interferido ni los dioses mitológicos ni los hombres.

Hesíodo decía que Zeus «dispuso» (*diétaxe*) cada una de las cosas para los dioses (*Teog.* 73-74) y que «dispuso» (*diétaxe*) una ley para los hombres (*Trabajos* 276). En el texto núm. 618 veremos que Alejandro de Afrodisia usa, al igual que Aristóteles, *Del Cielo* 300b el sustantivo correspondiente a aquel verbo, *diátaxis* «disposición de las cosas». DEICHGRÄBER, *Rhytm. Elem.*, págs. 500-501, explica la mención de los hombres en la frase por razones de simetría y ritmo verbal.

36 La discusión acerca de si el verbo «ser» es usado aquí en sentido copulativo o existencial responde a una dicotomía ya superada en los nuevos estudios sobre el tema.

En efecto, desde T. GOMPERZ, *Hermes* 58 (1923), 48-49, y K. REINHARDT, *Hermes* 77 (1942), 10-11, se ha insistido en que el uso del verbo «ser» es puramente existencial y que para hacerlo resaltar corresponde poner un punto después de «existirá». GIGON, *UH*, pág. 52, buscó una solución de compromiso: «el concepto principal es tanto cópula como predicado, en una suerte de doble referencia»; pero KIRK, página 311, siguiendo a Reinhardt, rechaza esta solución. MONDOLFO, «La conflagración en Heráclito», *Philosophia* 23 (1959), Mendoza, 21-22, se opone a la colocación de tal punto y enfatiza el hecho de que ni siquiera la introducción del mismo desvincularía lo antecedente de las palabras siguientes, y por ende la correspondencia de «fuego siempre-vivo» con «mundo».

Ahora bien, C. H. KAHN, *The Verb BE in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston, 1973, ha demostrado la fragilidad de la dicotomía tradicional; aunque su obra recurre básicamente a ejemplos de Homero, es de validez para casos como el fr. 30 de Heráclito o el 8, 5 de Parménides. De su clasificación escogemos, para el caso presente del fr. 30, un tipo mixto, copulativo-existencial con matiz temporal (como el de *Il.* VII 458: «mi fama existirá tanto cuanto se esparce la luz de la aurora») y a la vez un matiz vital (cf. *Od.* XV 433:

Pero que, por otra parte, juzgaba que había un cosmos engendrado y destructible, lo revelan las siguientes palabras: «Cambios del fuego[37]: en primer lugar mar; del mar, la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo»[38]. Virtualmente, pues, dice que el fuego, por obra de la Razón y Dios que organiza todas las cosas, a través del aire se cambia en lo húmedo (en tanto simiente de la formación cósmica), a lo cual

---

«tus padres viven aún con fama de ricos»). Por ende, las tres instancias del verbo *eimí* conectan «mundo» con «fuego siempre-vivo», con carácter existencial-vital-durativo.

37 Aunque la traducción correspondiente al sentido que debe tener en Heráclito sería «fases del fuego» (como «fases del sol» o «solsticios»), traducimos el pasaje tal como lo entendió Clemente, «cambios» (más abajo escribe «se cambia»).

Ya Snell, *Hermes* 61 (1926), 359 n. 1, advirtió que no se trata de «transformaciones del fuego», puesto que la palabra *tropé* en tiempos de Heráclito sólo se aplicaba a las rotaciones del sol. Ciertamente, no debemos tomar la analogía al pie de la letra, como para pensar que los *pyròs tropaí* designan los puntos en que el fuego cósmico está a mayor o menor distancia del mundo, y concluir así, con Marcovich, página 287, que la interpretación de Snell «va demasiado lejos». Como no estamos frente a una explicación cosmológica, no tiene sentido para nosotros pensar en distancias temporales y/o espaciales del fuego. Cabe, sí, hablar de una *presencia divina más ostensible* y una *presencia divina muy atenuada* (nunca de una «ausencia», ya que el «apagarse», como el «encenderse», están en un presente durativo, y no indican un momento preciso ni un hecho consumado).

38 Traducimos *prestér* por «torbellino ígneo». Heráclito prefiere usar palabras como ésta y como «mar» allí donde Clemente esperaría términos más técnicos empleados en cosmología.

Ya en Hesíodo, *Teog.* 846, «vientos en ígneo torbellino», y sobre todo en Anaximandro, «torbellino ígneo entubado» (*prestêros aulós* 12 B 4). Arist., *Meteor.* III 1, 371a, define al *prestér* como «viento que se rarifica» y que «expelido hacia abajo se torna ígneo». Para los estoicos era simplemente «una nube envuelta por fuego ventoso» (D. L., VII 154).

llama «mar»; y de éste a su vez se genera la tierra, el cielo y lo englobado por éste[39]. De qué modo todo nuevamente asciende[40] y se incendia, lo muestra claramente con estas palabras: «el mar se dispersa, y es medido con la misma razón que había antes de que se generase la tierra»[41]. Similarmente, respecto de los

---

[39] Clemente interpreta el difícil pasaje transcrito, a la luz de textos estoicos que le parecen de igual significado.

Compárese, por ej., las palabras precedentes de Clemente con éstas de Crisipo (fr. 579 A.): «La transformación (*metabolé*) del fuego es de esta índole: a través del aire se cambia (*trépetai*) en agua, y de ésta, al sumergirse la tierra, se evapora el aire; y cuando el aire se sutiliza, el éter se difunde circularmente, y los astros se encienden, junto al sol, desde el mar». Para Clemente, *tropé* en Heráclito es lo mismo que *metabolé* en Crisipo; por eso la frase «a través del aire se cambia (*trépetai*) en lo húmedo» es casi idéntica a la de Crisipo (cf. Zenón estoico, fr. 102 A.). Pero lo de las mitades del mar le molesta, naturalmente, y no lo menciona en su explicación. Dice que del mar se genera la tierra, *el cielo y lo englobado por éste.* Estas últimas palabras parecerían corresponderse con las de Crisipo: «el éter se difunde circularmente y los astros se encienden junto al sol»; pero esto no lo damos por seguro, ni, por cierto, su interpretación del *prestér.*

[40] Traducimos *analambánetai* por «asciende»: ver nota 33.

[41] El comentario que Clemente ha intercalado entre las dos partes del fr. 31 (de todos modos, correctamente conectado con el fr. 30) distorsiona por completo su sentido. Heráclito habla de las «fases del fuego» (cf. nota 37): una corresponde al «invierno» («camino hacia abajo», lo llama en el fr. 60, texto núm. 768), otra al «verano» («camino hacia arriba», ídem). En la «fase de invierno» tenemos el mar, y parte de él se convierte en tierra: noche oscura para los hombres, que no comprenden el Logos y están como dormidos o muertos. Pero parte se convierte en «torbellino ígneo» y pasa a la «fase de verano», en la cual el mundo se enciende, el día brilla para los hombres que están vivos y despiertos y comprenden al Logos y sus medidas. En todo caso, no sólo la palabra «fuego» sino también «mar», «tierra» y «torbellino ígneo» deben ser inter-

demás elementos sucede lo mismo. En forma próxima a ésta piensan también los estoicos de mayor reputación, en sus reflexiones acerca de la conflagración del mundo y acerca de su gobierno.

---

pretadas alegóricamente y no en sentido cosmogónico o cosmológico.

A las dificultades presentadas por el significado del fragmento y el comentario de Clemente, quien, antes de transcribir su segunda parte, nos desconcierta anunciando que en ella se «muestra claramente» cómo todo «se incendia», se suman errores de copia (a veces subsanados por la transcripción de Eusebio, en *Prep. Ev.*, otras veces reemplazados por errores en la copia de éste). Nosotros, con Walzer, hemos preferido leer el *prósthen* («antes de») de Eusebio y no el *prôton* («al principio») de Clemente, que torna inteligible el «que» comparativo (por lo que es suprimido dicho «que» por quienes prefieren la lectura de Clemente). Pero a su vez en Eusebio falta la última palabra, «tierra», que está en Clemente.

Otra complicación surge en la lectura del comienzo de la segunda parte de este fr. 31. Burnet, Kranz y otros, al compararlo con el texto núm. 615 (¿procedente de Teofrasto?), advierten que allí, luego de mencionar el «camino hacia abajo», se dice que «la tierra a su vez se licúa y de ella se genera el agua». Ahora bien, «la tierra se licúa» en ese texto griego es *gên cheîsthai*; y el comienzo de la segunda parte del fr. 31 es «el mar se dispersa», en griego *thálassa diachéetai*. Y sucede que tanto *chéō* como *diachéō* significan a veces (en voz media) «licuarse» y a veces «dispersarse». Entonces Burnet y otros deciden leer la segunda parte del fr. 31: ⟨*gê*⟩ *thálassa diachéetai*, «⟨la tierra⟩ se licúa en mar».

A nosotros nos parece más probable que D. L. o su fuente (¿Teofrasto?) hayan interpretado el fr. 31 a su manera, y no a la inversa. Quizás el único que se atiene a un solo texto íntegramente sea STOKES, *One and Many*..., página 297, quien toma el texto de Eusebio, con el *prósthen* y sin el *gê* final de Clemente (ni el *gê* inicial conjeturado por Burnet); pero para ello supone que el sujeto de la última frase, «antes de que se generase» es «el mar» del comienzo, lo cual produce un extraño resultado semántico. (Cf. también la interpretación de VLASTOS en *AJP* 76 [1955], 355 sigs.)

615 (22 A 1) D. L., IX 8-9, 11: El cambio[42] es un camino hacia arriba y hacia abajo, y según esto se genera el cosmos. En efecto, al condensarse el fuego se humedece, y al consolidarse genera el agua; al congelarse el agua, se cambia en tierra, y éste es el camino hacia abajo. Pero la tierra a su vez se licúa y de ella se genera el agua, y de ésta todas las cosas, reduciendo prácticamente todo a la exhalación del mar: y éste es el camino hacia arriba. Pues se generan exhalaciones tanto de la tierra como del mar, éstas brillantes y puras, las otras oscuras. El fuego se alimenta de las exhalaciones brillantes, lo húmedo de las otras... La exhalación brillante que llamea en el círculo del sol produce el día, mientras la exhalación opuesta produce la noche; y el calor que crece desde lo brillante da origen al verano; en cambio, lo húmedo que proviene de lo oscuro genera el invierno[43].

Aunque el comentario de Clemente es despistante, la conexión con el fr. 30 es correcta, y primero tenemos el «apagarse» (no del todo, como decimos al final de nota 37) hasta llegar a la tierra (y en eso es correcta la descripción de D. L. como «camino hacia abajo»). Lo que no ha visto Clemente es que el «encenderse» ya está presente en la noción de «torbellino ígneo», y que la última frase es descriptiva del estadio final (y del inicial). Al leer Clemente que allí se dice que «es *medido* con el mismo *lógos*», ha entendido que llega la «medida» con que se enciende (fr. 30) y por eso proclama anacrónicamente el incendio. Pero el *lógos* y sus medidas valen para el apagarse y para el encenderse; por ello decimos que el encenderse ya estaba en la transición mar-torbellino ígneo, así como el apagarse con la transición mar-tierra. ¿Qué mayor *proporción* que ésta que divide en *dos mitades*?

[42] Traducimos *metabolé* por «cambio», como en Crisipo, fr. 579 (n. 39).

[43] Todo este pasaje, que habla de transformaciones y tipos de exhalaciones, constituye una reconstrucción peripatética (posiblemente dosificada de estoicismo) de Heráclito.

616 (22 A 10) ARIST., *Fís.* III 5, 204b-205a: Ni el fuego ni ninguno de los elementos puede ser infinito. Porque en general, y aparte de la cuestión de cómo alguno de ellos podría ser infinito, es imposible que uno solo de ellos fuera o se convirtiera en el universo, aun cuando éste fuera limitado; tal como cuando Heráclito dice que el fuego alguna vez se convertirá en todas las cosas...[44]. En efecto, todo se transforma desde un contrario hacia el otro, tal como desde el calor hacia el frío.

617 (22 A 10) ARIST., *Del Cielo* I 10, 279b: Todos afirman que el universo es engendrado, pero algunos, ade-

---

F. SOLMSEN, *ASPW*, págs. 407 sigs., critica a KIRK, págs. 270-273, por atribuir a Aristóteles (*Meteor.* I 4 y II 4) la invención de una hipótesis de dos exhalaciones, y da antecedentes en diversos pensadores anteriores, que incluyen ya a Hesíodo y también a Heráclito. Ciertamente, es común que Aristóteles trabaje con material elaborado antes de él; pero *él lo reelabora*, y este caso es patente, sobre todo en lo que hace a Heráclito. No sólo es improbable que éste haya usado palabras como *anathymíasis*, «exhalación» (Kirk), sino que se haya metido en este terreno.

[44] Generalmente, las traducciones dicen, a la inversa: «todas las cosas se convertirán alguna vez en el fuego», sin advertir que con eso distorsionan el sentido del pasaje entero de Aristóteles.

En efecto, CHERNISS, *ACPP*, págs. 28-30 y n. 108, hace notar que lo que Aristóteles quiere demostrar es que ninguno de los elementos, tomado aisladamente, podría transformarse en el todo, sino sólo en el elemento contrario. Pero entonces ¿cuál es el sentido de la afirmación de Heráclito? Tal vez aquí deba recordarse que, traducida de un modo o de otro, *estas palabras nunca han sido tomadas como textuales de Heráclito*, sino como una interpretación de Aristóteles (en general, en apoyo de la «conflagración universal», aunque ésta no aparezca en el contexto aristotélico). En ese sentido, las palabras originarias de Heráclito podrían ser las del fr. 30: «el mundo [o sea, *todas las cosas ordenadas*]... existirá... ⟨en tanto⟩ fuego»; y Aristóteles las interpretó a su manera.

más de engendrado, dicen que es eterno, y otros que es destructible como cualquier otra de las cosas compuestas; en tanto, otros dicen que está destruyéndose alternadamente, unas veces de este modo, otras veces de otro modo, y que esto continúa siempre así, como Empédocles de Agrigento y Heráclito de Éfeso.

618 (22 A 10) SIMPL., *Del Cielo* 293: En efecto, acerca de que el cosmos es engendrado, dice Aristóteles que todos están de acuerdo, tanto los teólogos como los físicos. Pero entre los que afirman que es engendrado algunos dicen que es eterno, como Orfeo, Hesíodo y, después de ellos, Platón, según dice Alejandro. Pero algunos dicen que es generado y corruptible, afirmando que está constituido por átomos: tal como Sócrates perece una sola vez y ya no retorna. Otros, en cambio, dicen que, alternadamente, se genera y se destruye, y de nuevo se genera y de nuevo se destruye, y semejante sucesión es eterna, como dice Empédocles del Amor y del Odio: al prevalecer aquél conduce todas las cosas hacia una, destruye el mundo del Odio y hace de él el Esfero[44 bis]; pero a su vez el Odio separa los elementos y crea semejante mundo. Estas cosas las expresa Empédocles diciendo: «ya por el Amor convergen... se transforman continuamente» [31 B 17, 7-13].

También Heráclito dice que el mundo a veces se incendia y a veces se constituye de nuevo a partir del fuego, por ciertos períodos de tiempo, en los cuales, dice, «con medida se enciende y con medida se apaga»[45]. De esta opinión fueron también más tarde los

---

[44 bis] Ver en el capítulo dedicado a Empédocles (en el tomo II), sección III a: «El Esfero y lo Uno».

[45] Con lentes estoicas, Simplicio ve el «encenderse» del mundo como una conflagración. De todos modos, su cita nos ofrece una importante diferencia con la de Clemente: no es el

estoicos; pero dejemos a éstos de lado. Que los teólogos no hablan de la génesis del universo como de un principio temporal, sino como de una causa eficiente, y ésta de un modo mítico como en todo lo demás, es evidente. Ahora bien, que Empédocles habla de dos mundos, uno unido e inteligible, otro escindido y sensible, y que en este cosmos ve tanto la unidad como

---

fuego sino el mundo el que se enciende y se apaga, según los hombres estén despiertos o dormidos.

En el texto núm. 614, de Clemente, los participios *haptómenon* («se enciende») y *aposbennýmenon* («se apaga»), por su desinencia, sólo pueden corresponderse con un sustantivo neutro en nominativo (*pŷr aeízoon* = «fuego siemprevivo»). *Kósmos* es un sustantivo masculino, y, si bien al comienzo del fr. 30 está en acusativo (*kósmon*) por ser objeto del verbo «ha hecho», luego pasa a ser sujeto tácito de «existió siempre, etc.», y por lo tanto cualquier palabra que concordara con él debería ir en nominativo masculino. Ahora bien, Simplicio —como Clemente— cita primero *kósmon*, en acusativo (aunque el motivo sintáctico es distinto: es sujeto de una oración de infinitivo), y luego lo deja como sujeto tácito de la frase que entrecomillamos. Pero lo significativo es que, en lugar de poner los participios en acusativo, para hacerlos corresponder con el sujeto tácito *kósmon* de oración en infinitivo, los pone en nominativo masculino (*métra haptómenos kaì métra sbennýmenos*) en evidente correspondencia con un *kósmos*, sujeto tácito de una oración finita. Esto prueba que no recurre ya al estilo indirecto («dice que»), sino que *hace una cita textual*. Lo cual se confirma por el hecho de que, como señala DEICHGRÄBER, *Rhytm.-Elem.*, 500-501, el uso del verbo simple *sbénnymi* confiere mayor ritmo al pasaje, ya señalado por la repetición de los *métra*. Y el hecho de que los *métra* vayan antes que los participios y no después, acentúa la métrica del pasaje. En carta personal de 1958, Mondolfo admitía esta lectura como la más probable, si bien tomándola como una corroboración de sus tesis de la «conflagración universal». Pero allí discrepo, ya que el mundo no «se incendia» como dice Simplicio, sino que sólo «se enciende»: entra en la «fase» de verano, en que Dios brilla para los hombres que, despiertos, lo escuchan.

la escisión, creo que ha sido demostrado suficientemente en otros lugares a partir de sus propias palabras. Pero también Heráclito, al expresar su sabiduría mediante enigmas, no da a entender estas cosas tal como parecen a muchos. En efecto, tras decir aquellas cosas acerca de la generación del mundo, según parece, también ha escrito esto: «este mundo ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre»[46]. Excepción es Alejandro, quien, pretendiendo que Heráclito declara al mundo engendrado y destructible, entiende en otro sentido el mundo así: «no se contradice al hablar», dice, «como parecería; pues 'cosmos' allí no quiere decir la formación cósmica, sino las cosas en general y su disposición[47], según la cual hay una transformación del universo en cada parte por turno, en un momento en fuego, en otro en este tipo de cosmos. Pues bien, semejante transformación en turnos y semejante cosmos no comenzó nunca, sino que existió siempre». Y Alejandro añade luego que los que dicen que el universo se comporta a veces de un modo, a veces de otro, hablan más bien de una alteración del universo, pero no de generación y destrucción. Los que dicen que el cosmos —afirma— es engendrado y destructible como cualquier otra de las cosas compuestas serían los que siguen a Demócrito.

619 (22 B 30) Plut., *De an. procr.* 1014a: «Este cosmos», dice Heráclito, «ninguno de los dioses ni de los

---

[46] Esta cita (a la cual falta la aclaración «el mismo para todos» que hay en Clemente, y se añade «este», como en la versión de Plutarco, texto núm. 619) termina allí, no porque Simplicio no posea el texto del fr. 30 con las palabras que siguen, sino porque le basta con concluir en «existió siempre», para mostrar cómo Heráclito ha considerado que el mundo no ha tenido un comienzo.

[47] Traducimos *diakósmesis* por «formación cósmica» (ver nota 34) y *diátaxis* por «disposición» (ver nota 35).

hombres lo ha hecho», como si temiera que, renegando de Dios, conjeturáramos que algún hombre se hubiese convertido en demiurgo del universo. Por consiguiente, es mejor decir, persuadidos por Platón, que el cosmos fue engendrado por un dios.

620 (22 A 5) SIMPL., *Fís.* 24, 4: Atribuye a la transformación del cosmos un cierto orden y un tiempo determinado, según una necesidad fatal.

621 (22 A 5) AECIO, I 3, 11: Heráclito e Hípaso de Metaponto... dicen que del fuego se generan todas las cosas y en el fuego todas terminan; al extinguirse éste todas las cosas forman el universo... y nuevamente el cosmos y todos los cuerpos son consumidos en la conflagración [48].

622 (22 A 10) PLATÓN, *Sof.* 242c-243a: Según alguno, son tres los seres, algunos de los cuales combaten a veces entre sí, pero también a veces se hacen amigos, y producen matrimonios, partos y sustento de los descendientes. Pero otro dice que son dos: húmedo y seco o caliente y frío, y los une en matrimonio. Junto a nosotros, el clan eleático, que comenzó con Jenófanes y aún antes, ha expuesto los mitos de que son una sola cosa las que llamamos «todas». Posteriormente, algunas

---

48 El texto núm. 617 muestra que la clasificación de Heráclito junto a Empédocles, respecto de nacimientos y destrucciones periódicas del mundo, se remonta a Aristóteles. Pero los textos núms. 614, 616, 617, 618 y 621 revelan que esa clasificación forzada (que mete en la misma bolsa también a Hípaso), sumada a la consideración del fuego como *arché,* han permitido una mayor distorsión por parte de los estoicos: la destrucción del mundo sería obra del fuego, una «conflagración». Platón, en cambio, distingue en ese sentido a Heráclito («algunas Musas de Jonia») de Empédocles («y de Sicilia») en el siguiente texto núm. 622. *Platón no ve en Heráclito ninguna cosmogonía,* sino una ecuación «Uno» = «todas las cosas».

Musas de Jonia y de Sicilia han pensado que es más seguro combinar ambas tesis y decir que el ser es tanto muchas cosas como una sola, cohesionándose por el Odio y la Amistad. En efecto, al diverger siempre convergen, dicen las más rígidas de las Musas; mientras las más dúctiles han morigerado la tesis de que esto sea siempre así: por turnos, dicen, el Todo unas veces es uno y pacífico por obra de Afrodita, otras veces múltiple y belicoso consigo mismo por alguna clase de odio.

f) *Dialéctica cósmica y unidad de los contrarios.*

623 (22 B 80) ORÍG., *C. Celso* VI 42: Al decir Heráclito: «es necesario saber que la guerra es común y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad».

624 (22 B 8) ARIST., *Et. Nicóm.* VIII 2, 1155b: (Sobre la amistad) Heráclito dice que lo opuesto concuerda y que de las cosas discordantes surge la más bella armonía, «y que todo sucede según discordia»[49].

625 (22 B 53) HIPÓL., IX 9, 4: Escuchémosle aún decir que el padre de todas las cosas engendradas es engendrado e inengendrado, criatura y demiurgo: «Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres»[50].

---

49 Sólo la frase entrecomillada es cita textual de Heráclito (fr. 10 DK). Lo anterior es una paráfrasis de Aristóteles de los fr. 10, 51 y 80 (cf. GIGON, *UH*, pág. 25, KIRK, pág. 220, etc.).

50 «Guerra» no es un conflicto bélico humano, sino uno de los nombres heraclíteos para el principio supremo subyacente tras las oposiciones (otro nombre sería Zeus, cuyos atributos más frecuentes, «padre» y «rey», son aquí citados).

Según GIGON, *UH*, pág. 119, «libres y esclavos son el resultado de una guerra»; y para explicar análogamente la

626 (22 A 22) PLUT., *De Is. et Os.* 370d: Heráclito llama a la Guerra abiertamente «padre, rey y señor de todos», y dice que, cuando Homero implora «que la discordia cese tanto entre dioses como entre hombres», no se da cuenta de que maldice la generación de todas las cosas, ya que éstas tienen su generación a partir de una lucha y de una contraposición.

627 (22 A 22) [ARIST.], *Ét. Eud.* VII 1, 1235a: También Heráclito censura al poeta que dice «que cese la discordia tanto entre dioses como entre hombres»; pues entonces no habría armonía, si no existieran lo agudo y lo grave; ni habría animales si no existieran hembra y macho, que son contrarios.

628 (22 A 22; NUMENIO, fr. 16 T.) CALC., *Timeo* 297: Numenio elogia a Heráclito cuando éste reprocha a Homero desear la destrucción y desvastación de los males de la vida, porque no entiende que lo que desea es que el mundo se destruya, puesto que la materia, que es la fuente de los males, será exterminada.

---

otra frase recurre a una interpretación forzada: «los que viven siguen siendo hombres, mientras los caídos serán elevados a dioses». A MARCOVICH, pág. 147, esto le parece lógico, puesto que «la esfera es más bien *social* que natural», y anota que *pántōn* no puede significar «de todas las cosas», pues es «claramente masculino», puesto que alude a «dioses» y «hombres». Por nuestra parte, respetamos el masculino, pero porque siguen cuatro artículos masculinos (que hemos traducido «a unos» y «a otros»), pero no por lo que dice Marcovich, ya que «dioses» en griego supone tanto «dioses» como «diosas», y «hombres» (*ánthrōpoi*) tanto «hombres» (*ándres*) como «mujeres». (Después de una guerra, no hace falta decirlo, había varones y mujeres entre los «libres» y entre los «esclavos»). Además, si la guerra «hace» dioses y hombres, ¿quién hace la guerra? No olvidemos: el mundo no ha sido hecho ni por dioses ni por hombres, sino que se regula por un principio que traza las divisiones y las armoniza.

629 Esc. a *Il.* XVIII 107 Dindorf: Heráclito considera que la naturaleza de las cosas se constituye según discordia y censura a Homero, creyendo que éste ruega la destrucción del universo; en este punto se podría alegar que Homero no llama «discordia» a la oposición, sino a la enemistad[51].

630 Platón, *Banq.* 186d-187b: Es necesario hacer amigas las cosas más enemistadas en el cuerpo, y que se amen entre sí; ahora bien, las cosas más enemistadas son las más opuestas: lo frío con lo caliente, lo amargo con lo dulce, lo seco con lo húmedo y todas las de esa índole. Ha sido nuestro antecesor Asclepio —según dicen los poetas y yo estoy convencido de ello— quien, por saber engendrar en ellas el amor y el acuerdo, ha constituido nuestro arte... la medicina. Análogamente, la gimnasia y la agricultura. En cuanto a la música, es patente para todos, aún para el que preste menor atención, que se comporta del mismo modo que las otras artes; como tal vez también Heráclito quiere decir, si bien no se expresa muy felizmente: «Lo uno», dice, en efecto, «al diverger converge consigo mismo, como la armonía del arco y de la lira». Es un absurdo inmenso el decir que la armonía diverja o que exista a partir de cosas divergentes. Pero probablemente lo que quiso decir es que, a partir primero de lo agudo y lo grave en divergencia, después de haberlos puestos de acuerdo se genera la armonía por obra del arte musical. Sin duda, en efecto, de lo agudo y de lo grave en divergencia no habría armonía.

631 (22 B 50-51) Hipól., IX 9, 1: «Es sabio convenir en que todas las cosas son una», dice Heráclito; y de

---

51 Los textos núms. 626 a 629 y otros similares muestran una crítica de Heráclito a Homero, en la que un verso es arrancado de su contexto y confrontado con la propia doctrina, que se mueve en otro nivel (cf. nota 50; ver Guthrie, I, pág. 447).

que todos ignoran esto y no convienen en ello, se lamenta de este modo: «no entienden cómo, al diverger, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira»[52].

632 (22 B 10) Ps.-Arist., *De Mundo* 5, 396b: Tal vez la naturaleza guste de los contrarios, y de éstos —y no de los semejantes— realice lo concordante; así como sin duda une al macho con la hembra y no a cada uno con uno de su mismo sexo... la música, tras mezclar notas agudas y graves, cortas y largas, produce en sonidos diferentes una armonía única... Y esto mismo es lo que se lee en el oscuro Heráclito: «Acoplamientos: íntegros y no íntegros, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas Uno y de Uno todas las cosas»[53].

---

52 Traducimos *palíntonos* (con Kirk y Marcovich; no *palíntropos* como Kranz) por «propia del tender en direcciones opuestas».

Pero vertimos *harmonía* por «armonía» y no «conexión», como Kirk y Marcovich, ya que el texto núm. 630 muestra que se trata de la «armonía» propiamente musical, y a la vez de una «concordancia» de opuestos: tanto el arco como la lira tienen cuerdas con cuya tensión hacia atrás y hacia adelante se logra el efecto buscado.

53 «Acoplamientos» = *syllápsies* (no *synápsies*, como en DK: Snell, en *Hermes* 76 [1941], 84-87, Kirk, págs. 170-171, y Marcovich, pág. 105).

Aquí hay que distinguir cinco instancias problemáticas:

I) «acoplamientos» no es sujeto ni predicado de lo que sigue (cf. nota 15), sino un encabezamiento o título;

II) «íntegros y no-íntegros»: Kirk, pág. 173, afirma que no son contrarios «en el usual sentido heraclíteo de extremos o polos de un continuo único» (como lo caliente y lo frío, invierno y verano, etc.). No se pueden aplicar a Heráclito categorías lógicas que valen sólo desde Platón y Aristóteles. En esa pareja, «íntegros» es un adjetivo (no un sustantivo en plural, «Todos»); «no-íntegros» es una manera de tradu-

633 (22 A 9a) FILÓN, *Quis r. div. h.* 43, 214: Prácticamente, todas las cosas que hay en el cosmos son contrarias por naturaleza... ¿no es esto lo que los griegos dicen que era el punto principal colocado por el gran Heráclito —tan celebrado por ellos— al frente de su filosofía, y del que se jactaba como de un descubrimiento nuevo?

634 (22 B 126) TZETZES, Esc. a *Exeg. Il.*: El antiguo Heráclito de Éfeso era llamado asombroso a causa de lo oscuro de sus palabras: «las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece»[54].

---

cir *ouch hóla*, que equivale a algo así como «desintegrados», casi un neologismo como *diâidon*, «disonante» (cf. *LSJ*, *diaeídō* II, y SNELL, *Hermes* 76 [1941], 86). No creemos que haya un *usual sentido heraclíteo de extremos*;

III) «convergente divergente»: esta pareja ofrece menos problemas, porque figura ya en textos anteriores;

IV) «consonante disonante»: no se trata de momentos sucesivos sino de situaciones simultáneas, como subraya Snell, ya que «consonante» aquí significa «afinado al cantar», y «disonante» es «desafinado al cantar», y para que haya afinación o desafinación, los sonidos deben emitirse a la vez;

V) «de todas las cosas Uno y de Uno todas las cosas»: tampoco estos son momentos sucesivos, ya que no hay una cosmogonía en cuestión. El «de» (*ex*) no significa una sucesión de etapas sino una implicación mutua: lo Uno abarca «todas las cosas», y en «todas las cosas» hay que saber ver lo «Uno». Es tal vez la frase que mejor se adecúa al título; y por eso cierra el ciclo.

[54] En forma parecida a Kirk a propósito del texto anterior, W. BRÖCKER, *Hermes* 84 (1956), 382, dice: «esto no suena en absoluto a heraclíteo», como si Heráclito tuviera una forma única o usual de establecer contraposiciones o hacer que suenen.

635 (22 B 111) ESTOB., *Flor.* I 177: Heráclito: «La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo»[55].

636 (22 B 62) HIPÓL., IX 10, 6: De modo consecuente dice Heráclito que lo inmortal es mortal y lo mortal inmortal, a través de palabras tales como éstas: «inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos».

637 HER. HOM., c. 24: En efecto, el oscuro Heráclito, en forma nada clara y por medio de símbolos, teologiza sobre las cosas naturales valiéndose de comparaciones, por las que dice: «dioses mortales, hombres inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos», y a la inversa[56].

638 (22 B 88) PLUT., *Consol. ad Apoll.* 106e: Porque, ¿en qué momento no está la muerte en nosotros mismos? Y tal como Heráclito dice: «como lo mismo está en nosotros, viviente y muerto, así como lo despierto y lo dormido, joven y viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar a su vez, son éstos».

g) *La razón como patrón de medida cósmica.*

639 CLEM., *Pedag.* III 2, 1: Pues correctamente dice Heráclito: «Hombres dioses, dioses hombres: en efecto, la razón es la misma».

---

55 En cierto modo, se expresa el punto de vista divino (fr. 102, cf. texto núm. 577); pero también el humano, en cuanto un contrario hace que su opuesto resulte al hombre positivo (KIRK, pág. 132).

56 Este texto —y el núm. 639— es una interpretación del anterior, que constituye el fr. 62 DK. La segunda parte muestra el punto de contacto de los contrarios entre sí: para superar la muerte, los inmortales deben vivirla; los mortales, a su vez, deben morir asumiendo la vida divina, para que sea plena su propia muerte. Plena vida, pues, y plena muerte.

640 (22 A 16-22 B 1) S. E., *Adv. Math.* VII 131-132: De esta razón común y divina, por participación en la cual nos volvemos racionales, dice Heráclito que es criterio de verdad. Por lo cual lo que se muestra a todos en común es digno de fe (pues se lo aprehende mediante la razón común y divina), en tanto que lo que se le presenta a uno solo no es digno de fe, por la causa contraria. Al comenzar, pues, la obra *Sobre la naturaleza,* el varón mencionado, indicando de algún modo a lo abarcante, dice: «Aunque esta Razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta Razón, parecen inexpertos»[57].

641 (22 B 50, 51) HIPÓL., IX 9, 1: Heráclito dice que el todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal, razón eterna, padre hijo, dios justo: «cuando se escucha, no a mí, sino a la razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una» [22 B 51]. Ahora bien, que la razón existe siempre como el todo y existe a través del todo, lo expresa así: «Aunque esta Razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces, etc.».

---

[57] Traducimos *lógos* por «razón». No en el sentido de «facultad racional» sino en el de *ratio*, «proporción», y también *palabra* que expresa dicha proporción. Preferimos «razón» y no «palabra», porque lo principal es *comprenderla,* aunque a menudo debamos entenderla como un «Logos parlante». Aquí ponemos con mayúscula «Razón», no por entenderla como una inteligencia superior (cf. VERDENIUS, «Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides», *Phr.* 11 [1966], 11), sino porque, aun sin tener un carácter *personal,* encierra una sabiduría superior. Por ello decide correctamente DEICHGRÄBER, *Rhytm. Elem.,* pág. 59, frente a la duda ya planteada por Aristóteles, que el *aeí* («siempre») vaya junto a *lógos* y el participio *eón,* como una reminiscencia de la expresión homérico-hesiódica *theoì aièn eóntes* («dioses siempre existentes»).

642 (22 A 8) AECIO, I 7, 22: Heráclito dice que el fuego periódico es Dios eterno, y que el destino es la razón modeladora de las cosas a partir del movimiento de contrarios.

643 (22 A 8) AECIO, I 28, 1: Heráclito mostraba la esencia del destino como razón que atraviesa el universo.

644 (22 B 31) CLEM., *Strom.* V 105: «Cambios del fuego: en primer lugar mar; del mar, la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo». Virtualmente, pues, dice que el fuego, por obra de la razón y Dios que organiza todas las cosas, a través del aire se cambia en lo húmedo (en tanto simiente de la formación cósmica), a lo cual llama «mar»; y de éste a su vez se genera la tierra, el cielo y lo englobado por éste. De qué modo todo nuevamente asciende y se incendia, lo muestra claramente con estas palabras: «el mar se dispersa, y es medido con la misma razón que había antes de que se generase la tierra».

645 (22 B 72) MARCO ANTON., IV 46: También dice que «de aquello con lo cual más continuamente están juntos» —la razón que gobierna el universo— «divergen», y las cosas con las que a diario se encuentran les parecen ajenas[58].

646 (22 A 16, B 2) S. E., *Adv. Math.* VII 133: Tras haber demostrado que en todo actuamos y pensamos según la participación en la razón divina, poco después prosigue su descripción añadiendo: «por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque la Razón

---

[58] Sólo las palabras entrecomilladas pueden ser de Heráclito (MARCOVICH, págs. 17-18, RAMNOUX, pág. 213).

es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular»[59].

647 (22 B 114) ESTOB., *Flor.* I 179: Heráclito: «Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina».

h) *La difícil accesibilidad de lo supremo.*

648 (22 B 54) HIPÓL., IX 9, 5: Ahora bien, que el Padre de todas las cosas es invisible, no visto y desconocido para los hombres lo dice en estas palabras: «la armonía invisible vale más que la visible».

649 (22 B 123) TEM., *Discursos* V 69: «A la naturaleza», según Heráclito, «le place ocultarse», y antes que a la naturaleza al creador de la naturaleza[60].

---

59 De este texto suprimo la glosa de Sexto: «pues *xynós* es lo *koinós*»; ambos vocablos significan «común» (*xynós* en jónico).

60 Aunque no pueden dejar de conectar este fragmento con el anterior, Kirk y Marcovich procuran debilitar el significado de cada uno de ellos por separado, como si temieran que de ellos resultara una ontología de lo trascendente o una anacrónica dualidad epistemológica. Así, en el fr. 54 traducen *harmonía* por «conexión», lo cual disimula la intención de Heráclito de que lo supremo, a la vez que forja oposiciones, actúa como armonizador, y no sólo en las cosas más manifiestas sino en las menos manifiestas. Análogamente, en el fr. 98 insisten en que *phýsis* es sólo la «constitución de cada cosa» (como leen en el fr. 1) y no la Naturaleza en su conjunto. Pero no hace falta hipostasiar una Naturaleza omniabarcante, ni *añadir innecesariamente palabras que no están en el texto,* como «de cada cosa». Pero aunque dijéramos «la constitución de *cada* cosa», eso equivaldría a «la constitución de *todas* las cosas», y siempre hallaríamos una instancia unitaria y universal, que es la que gusta de ocultarse.

IV. EL HOMBRE: CONDUCTA Y CONOCIMIENTO.

a) *Despiertos y dormidos.*

650 (22 B 1) S. E., *Adv. Math.* VII 132: «Aunque esta Razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es[61]; pero a los demás hombres les pasan

---

En *Od.* X 303, Hermes le «muestra» a Ulises la *phýsis* de la poción que arranca de la tierra, le muestra *cómo es.* Dejando de lado el hecho de que sea un *dios* quien muestra a Ulises esa *phýsis* a un hombre, es evidente que la palabra *phýsis,* tomada sin conexión con una cosa particular, quiere decir que *vale para todas.* Por lo demás en el fr. 1 no se habla de mostrar la *phýsis* de cada cosa sino de describir «palabras y acciones» distinguiendo *cada una* (o sea distinguiendo cada palabra y cada acción) según naturaleza (*katà phýsin*). Tampoco allí se trata de la Naturaleza en su conjunto sino que se menciona una *pauta* a la que se ajusta Heráclito al distinguir cada palabra y cada acción. Poner «constitución» en lugar de «naturaleza» no es menos anacrónico, lo importante es que esta pauta, si vale para cada una, *vale para todas.* Por lo tanto, no se trata de debilitar el sentido del fr. 123 diciendo que «a la constitución de cada cosa le place ocultarse», sino decir, lisa y llanamente, que «la naturaleza» (o «el modo de ser», si se prefiere) no se manifiesta así sin más.

61 Este párrafo nos ofrece el testimonio de cómo interpreta Heráclito su propia tarea: descubrir palabras y acciones distinguiendo cada una según la naturaleza y mostrando cómo es (n. 60).

Es lo que hace, por ej., al hablar del «día» o de la «guerra» de modo distinto al de los poetas como Hesíodo y Homero, respectivamente. Se trata de insertar cada hecho y cada cosa en el orden armónico de los contrarios. La frase

inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen»[62].

651 (22 A 16) S. E., *Adv. Math.* VII 129-130: Absorbiendo, pues, la razón divina a través de la respiración, nos tornamos inteligentes, según Heráclito, y mientras dormimos, inconscientes, pero tras despertarnos nuevamente conscientes. Mientras dormimos, en efecto, al cerrarse las vías sensibles, el intelecto que hay en nosotros queda separado en su comunicación con lo abarcante, conservando su adhesión sólo en base a la respiración, como una epecie de raíz; y al quedar separado pierde la capacidad mnemónica que poseía antes. Pero al despertarse nuevamente, se asoma a través de las vías sensibles como a través de pequeñas ventanas y se comunica con lo abarcante, revistiéndose de su capacidad racional. Pues bien, tal como los carbones,

---

«muestro cómo es» en una reiteración enfática, y no una alusión al «ser» tras un «nacer», como interpreta GIGON, *UH*, págs. 9-10.

[62] El que comprende al Logos y obra como Heráclito, está «despierto» y consciente. Según el fr. 2 y el fr. 89 (texto número 652), los despiertos atienden a lo «común», en tanto los «dormidos» tienen un mundo «particular» (el de sus sueños), obran como si tuvieran una «inteligencia particular».

En este último párrafo, traducimos del mismo modo —«les pasan inadvertidas»— el verbo *lanthánō* y su compuesto *epilanthánomai*, que son sinónimos. Kirk y Marcovich traducen, en el segundo caso, «olvidan». Para eso hay que suponer, con KIRK, pág. 44, no sólo que lo que «hacen mientras duermen» es soñar, sino que «olvidan», una vez despiertos («presumiblemente», dice Kirk, pero no se ve cómo podrían «olvidar» sus sueños mientras sueñan o duermen), con lo cual se destruye la contraposición «despiertos»-«dormidos». Para aceptar que lo que «hacen mientras duermen» es soñar y no convertirse en sonámbulos, hay que admitir la autenticidad del fr. 89 (texto núm. 652), del cual precisamente Kirk y Marcovich desconfían.

al acercarse al fuego, se convierten en brasas, mientras que, al separarse se apagan, así también la porción de lo circundante albergada en nuestros cuerpos, con la separación se torna prácticamente irracional, mientras que, con la comunicación a través de las vías sensibles, alcanza un estado homogéneo con el del universo[63].

652 (22 B 89) PLUT., *De Superstit.* 166c: Heráclito dice que «para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular»[64].

653 (22 B 73) MARCO ANTON., IV 46: «No se debe hacer ni decir como los que duermen». En efecto, también cuando dormimos nos parece que hacemos y decimos.

654 (22 B 75) MARCO ANTON., IV 46: «Los que duermen», creo que Heráclito dice que son hacedores y «colaboradores de lo que sucede en el mundo»[65].

---

63 Este texto, que termina donde comienza el núm. 650, es un comentario plagado de anacronismos, si bien cuenta con algunos conceptos propios de Heráclito, como la contraposición «despiertos»-«dormidos», y la relación «carbones»-«fuego», de algún modo similar a la de la «tierra»-«sol» en los solsticios.

MARCOVICH, *RE*, col. 268, considera «no suficientemente crítica» la posición de KRANZ, *Hermes* 73, 113, K-R, páginas 207-209, y la mía en un artículo de 1958. En lo que a mí toca, ciertamente, mi actual posición frente a ese texto es más cautelosa.

64 Con VLASTOS, *AJP* 76 (1955), 344, y MARCOVICH, págs. 98-100, considero textual de Heráclito la cita íntegra que hace Plutarco.

65 El ritmo universal necesita de todos los contrarios; por lo tanto, no sólo los «despiertos» sino también los «dormidos» colaboran con él. Cabe la pregunta: si debe haber «despiertos», que comprendan, y «dormidos», que no comprendan, ¿por qué se esfuerza Heráclito en hacer comprender? La posible respuesta es la de que, si bien debe haber despiertos y dormidos, *nadie está destinado* a estar despierto o dormido.

655 (22 B 26) CLEM., *Strom.* IV 141: Cuantas cosas dicen acerca del sueño, es necesario entenderlas también acerca de la muerte, en parte más, en parte menos, tal como se puede comprender en Heráclito: «El hombre en la noche enciende para sí una luz, cuando», al morir, «se han apagado sus ojos; viviendo toca al muerto», al dormir, cuando se han apagado sus ojos; «despierto toca al que duerme»[66].

656 (22 B 21) CLEM., *Strom.* III 21: ¿Y acaso no llama también Heráclito muerte al nacimiento, similarmente a Pitágoras y a Sócrates en el *Gorgias*? Lo dice con estas palabras: «muerte es cuantas cosas vemos al despertar, sueño cuantas vemos al dormir»[67].

657 (22 B 88) PLUT., *Consol. ad Apoll.* 106e: Y tal como Heráclito dice: «como lo mismo está en nosotros, viviente y muerto, así como lo despierto y lo dormido».

---

66 En sucesión poética, tenemos estos contrarios: «noche»-«luz», «enciende»-«se apaga», «viviente»-«muerto», «despierto»-«dormido».

Es un texto de lectura muy difícil. Con GIGON, *UH*, páginas 95-97, *Ursprung*, págs. 254, consideramos las expresiones «al morir» y «al dormir» como glosas de Clemente, que confunden. Y también pensamos, con Wilamowitz y otros, que el segundo «cuando se han apagado sus ojos» es una repetición errónea del copista. Como dice Gigon, Heráclito habla de una noche común, no de la noche de la muerte, y la «luz» que se enciende en la noche es la del sueño; y también con Gigon coincidimos en que el «para sí» se corresponde con el «mundo particular» del fr. 75.

67 Platón (en el *Gorgias* 492c-493a) cita y comenta un par de versos de Eurípides: «¿Quién sabe si el vivir no es morir y el morir no es vivir?».

Para leer el contraste que no hallamos en la segunda parte del fr. 21, Marcovich sugiere que, en lugar de *hýpnos*, «sueño», se lea *hýpar*, «visión real en estado de vigilia».

b) *Muerte y esperanza.*

658 (22 B 24-25) TEODOR., VIII 39: Heráclito considera que los que han sucumbido en los combates son dignos de todos los honores: «A los caídos en la guerra», dice en efecto, «los honran los dioses y los hombres». Y nuevamente: «Sólo los más grandes obtienen suertes más grandes».

659 (22 B 25) CLEM., *Strom.* IV 49: En efecto, «muertes más grandes obtienen suertes más grandes», según Heráclito[68].

660 (22 B 27) CLEM., *Strom.* IV 144: Con esto también Heráclito parece estar de acuerdo, según lo que dice al discurrir acerca de los hombres: «A los hombres que mueren les aguardan cosas que no esperan ni se imaginan»[69].

661 TEODOR., I 88: También Heráclito recomienda dejarse guiar por la fe, al hablar de este modo: «Si no esperáis, no hallaréis lo inesperado, dado lo inhallable y difícil de acceder que es».

---

68 Obtener una *suerte* mayor tras la muerte sugiere la posibilidad de ser inmortal.

Tanto el fr. 24 como el 25 son citados por Clemente y Teodoreto. Aunque DK incluye sólo el texto de Clemente, hemos traducido también el de Teodoreto, porque en su comentario se advierte que en ambos casos se trata de muertos en combate. En el fr. 25 Teodoreto escribe *mónoi*, «solos», mientras Clemente *móroi*, «muertes». Las «suertes» (*moîrai*) recibidas *postmortem* pueden ser: convertirse en un *daímon* (un tipo de divinidad) o en un héroe, «lo cual implica inmortalidad» (Marc. 514).

69 Aunque la creencia en la supervivencia era antigua en el pueblo griego, la mayor parte de los intelectuales contemporáneos de Heráclito no esperaban ni se imaginaban algo más tras la muerte.

662 (22 B 18) CLEM., *Strom.* II 17: Más cierto que cualquier otra cosa es lo dicho por el profeta: «si no tenéis fe, tampoco comprenderéis». Y esta sentencia es parafraseada por Heráclito de Éfeso, cuando dice: «si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es»[70].

663 (22 B 88) PLUT., *Consol. ad Apoll.* 106e: Tal como Heráclito dice: «como lo mismo está en nosotros viviente y muerto, así como lo despierto y dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar a su vez, son éstos»[71].

664 (22 B 66) HIPÓL., IX 10, 6: Y dice también que, por obra del fuego, habrá un juicio del mundo y de todas las cosas que hay en él: «A todas las cosas» dice, en efecto, «al llegar el fuego las juzgará y condenará»[72].

---

70 Este fr. 18 no debe interpretarse en un sentido exclusivamente epistemológico, pero tampoco sólo escatológicamente. REINHARDT, pág. 62 n. 2, KIRK, pág. 231, MARCOVICH, págs. 40-41, MONDOLFO, *Her.*, págs. 292-294, y *ZME*, págs. 300-301, HÖLSCHER, *A. F.*, págs. 138, 140, 150 sigs., entienden la cita que leemos en los textos núms. 661 y 662 en forma epistemológica: no se trata de una «esperanza cristiana» (RAMNOUX, págs. 415-416) sino de una búsqueda de conocimiento. El sentido escatológico es marcado por Clemente, quien cita como antecedente a Isaías, y por Teodoreto, que incluso adecua la sintaxis de la cita a la de Isaías. Esto es anacrónico, pero el fr. 18 no presenta un panorama muy distinto al del fr. 27 (texto núm. 660). Pero una cosa no excluye a la otra: el hallazgo de lo «inesperado» puede proveer la clave del universo (al menos para quien «espera» en el fr. 18; no tanto en el 27, donde no se espera nada), sea en esta vida o más allá de ella.

71 Hay una secuencia viviente-muerto-viviente (y por ende joven-viejo-joven), tal como despierto-dormido-despierto.

72 Este discutido fragmento ha de ser auténtico, siempre que no se interprete en los términos de un juicio final (o de una conflagración) sino dentro del concepto de vigilancia y jus-

665 (22 B 98) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 943e: En efecto, conservan aún fuerza intermitente y dispersa, y se tornan firmes y translúcidas, de modo tal, que son alimentadas por la exhalación que les toca en suerte. Así dice correctamente Heráclito que «las almas tienen olfato bajo el Hades»[73].

c) *El conocimiento de lo sensible.*

666 TEOFR., *De Sens.* I: Respecto de las sensaciones, la mayoría de las opiniones, tomadas en general, son de dos clases: para unos, en efecto, son producidas por lo semejante; para otros, por lo contrario. Parménides, Empédocles y Platón, sostienen que es por lo semejante, en tanto que los que siguen a Anaxágoras y a Heráclito dicen que es por lo contrario[74].

667 (22 A 16) S. E., *Adv. Math.* VII 126: Heráclito, en cambio, dado que creía que el hombre está organizado para el conocimiento de la verdad con dos medios, la sensación y la razón, consideró que de éstas la sensación no es digna de fe, análogamente a los físicos ya mencionados, mientras que supuso a la razón adecuada para juzgar. Al menos cuestiona a la sensación cuando dice, textualmente: «malos testigos

---

ticia de los textos 598, 599, 610, 611, 613 y 623: en la medida que el fuego cósmico es justicia, impone a cada cosa un límite, más allá del cual muere y nace su contrario. Pero esto es un *acontecimiento cotidiano.*

[73] Esta cita debe estar incompleta.

[74] Si —tal como dice Stratton al comentar este pasaje— en el *Timeo* Platón no toma parte «en la antigua disputa» que interesaba a Aristóteles y a Teofrasto, es difícil para nosotros valorarlo, ya que lo que podemos saber de esa «antigua disputa» —y del partido que hayan tomado en ella Parménides, Empédocles, Anaxágoras y Heráclito— es a través de Aristóteles y Teofrasto.

son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tiene almas bárbaras»[75].

668 (22 B 101a) POLIB., XII 27: En efecto, por existir en nosotros por naturaleza algo así como dos órganos por los cuales aprendemos e inquirimos todas las cosas, la vista y el oído, y por ser —no por poco— más veraz la vista, de acuerdo con Heráclito, «los ojos, en efecto, son testigos más exactos que los oídos»[76].

669 (22 B 55) HIPÓL., IX 9, 5: Que el Padre de todas las cosas es visible para los hombres y no inhallable, lo dice con estas palabras: «de cuantas cosas hay vista, audición, aprendizaje, a ellas prefiero»; o sea, que prefiere las cosas visibles a las invisibles[77].

---

[75] La cita de Heráclito no subestima a los sentidos, ya que dice que, a quien no comprenda al Logos, no le sirven los sentidos.

«Bárbaro» era llamado quien no hablaba griego, y por ende no entendía *el lenguaje* por antonomasia. En el fr. 1 se dice que muchos hombres, aunque oigan la Razón parlante, siguen sin comprender. O sea, tienen «almas bárbaras», sean griegos o no.

[76] Esta cita probablemente está alterada, y su sentido es inverso.

La frase con que, según HERÓDOTO, I 8, el rey de Sardes explicaba su impotencia para describir la belleza de su mujer, «los oídos suelen ser menos dignos de fe que los ojos» ha de haber alcanzado una cierta difusión (cf. WALZER, pág. 137 n. 1). Lo que uno esperaría de Heráclito (según fr. 1 y 50) sería que dijera «los ojos son menos dignos de fe que los oídos». Pero un copista de Polibio —o anterior— que conocía la frase de Heródoto («menos dignos de fe» = *apistóteroi*) y advirtió la frecuencia con que usaba Polibio la palabra *akribésteroi* («Más exactos»; cf. MARCOVICH, 23) puede haber creído, al leer la cita de Heráclito, que alguien había confundido los vocablos, y procedió a sustituirlos con el desdichado resultado obtenido.

[77] Heráclito no se contradice, pues no formula una dualidad de modos de conocimiento; para comprender al Logos hay que

670 (22 B 19) CLEM., *Strom.* II 24: Reprobando a algunos que son incrédulos, dice Heráclito: «no saben escuchar ni hablar».

671 (22 B 34) CLEM., *Strom.* V 115: Y si quieres evocar el dicho «el que tenga oídos para oír, que oiga», lo encontrarás implicado de algún modo en lo escrito por el efesio: «incapaces de comprender tras escuchar, se asemejan a sordos; de ellos da testimonio el proverbio: aunque estén presentes, están ausentes».

672 (22 B 108) ESTOB., *Flor.* III 1, 174: (Acerca de la virtud). Heráclito: «De cuantos he escuchado discursos, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo Sabio es distinto de todas las cosas»[78].

d) *La falsa sabiduría.*

673 (22 A 23) POLIB., IV 40, 2: No sería todavía cosa conveniente servirse de poetas y mitógrafos para que

---

escucharlo. Lo único añadido aquí es que se debe *aprender* a comprender.

Hipólito quiere poner en contradicción las palabras de este texto con las del núm. 648 sobre la superioridad de la «armonía invisible» y con las del núm. 662 sobre su carácter «inhallable», pero partiendo de un anacrónico dualismo epistemológico. *Máthesis* no significa «percepción» (Marcovich), «experiencia» (Snell) ni «aprehensión» (Mondolfo), sino «aprendizaje». Palabras como *phrónesis, sophía* (y *sophón*), *noûs, gnôsis* y *gnóme* significan, en Heráclito, «sabiduría», «inteligencia», «comprensión»; y análogamente los verbos *phronéō, epístamai, eídomai* e incluso *gignóskō* indican «saber», «entender», «comprender», «conocer»: nunca una forma puramente intelectual de conocimiento. Heráclito habla siempre de conocer y comprender por medio de los sentidos; lo importante es aprender a usarlos y a comprender. Ver texto núm. 667.

[78] Lo Uno (Sabio, Dios, Razón, Fuego, etc.) es *distinto*: no «separado» de todas las cosas, porque, si bien está presente en todas, no se confunde con ellas.

atestigüen sobre cosas desconocidas, tal como, acerca de la mayoría de las cosas, nuestros predecesores han ofrecido como autoridades con garantía, sobre temas controvertidos, a gente no fidedigna, al decir de Heráclito.

674 (22 B 40) D. L., IX 1: Era arrogante ante cualquiera, y desdeñoso, como es patente por su libro, en el cual dice: «Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y a su turno tanto a Jenófanes como a Hecateo».

675 (22 B 129) D. L., VIII 6: Algunos insisten en que Pitágoras no dejó ningún libro, en lo cual se equivocan. Así Heráclito, el físico, ha gritado a toda voz y dice: «Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ejercitó en informarse más que los demás hombres, y con lo que extrajo de esos escritos formó su propia sabiduría: mucha erudición, arte de plagiarios»[79].

676 (22 B 56) HIPÓL., IX 9, 5: Y lo mismo es fácil entenderlo a partir de sus palabras: «Se equivocan», dice, «los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas, como con Homero, quien pasó por el más sabio de todos los griegos; a éste, en efecto, lo engañaron unos niños que mataban piojos, diciéndole: 'cuantos vimos y cogimos, a ésos los dejamos; cuantos no vimos ni cogimos, a ésos los llevamos'»[80].

---

[79] Esta cita figura en DK como apócrifa; pero desde Reinhardt y Wilamowitz hasta Burkert ya no se duda de su autenticidad.

Historía no significa aquí «investigación científica», sino «información», acepción más acorde con el tono de la frase.

[80] Esta anécdota es sin duda un invento de Heráclito.

Según P. Friedländer, en DK, I, 493, apéndice a pág. 163, el sentido es: «los niños comprenden mejor que Homero la estructura antitética del Logos». Al menos, el lenguaje de la

677 (22 B 57) HIPÓL., IX 10, 2: Heráclito censura a Hesíodo, porque no conoce el día y la noche; en efecto, según dice, el día y la noche es una sola cosa, hablando de este modo: «Maestro de muchos es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, pues son una sola cosa».

678 (22 B 106) PLUT., *Cam.* 19, 1: Con respecto a días nefastos, o bien se debe admitir que algunos lo son, o bien Heráclito ha reprobado correctamente a Hesíodo por haber considerado algunos días buenos, otros malos, desconociendo que «la naturaleza de cada día es única», de lo que trata en otro lugar [81].

679 (22 B 105) ESC. A. T. a *Il.* XVIII 251 (Polidamas «era amigo de Héctor y habían nacido en una misma noche»): de allí que Heráclito llame a «Homero astrólogo» y también porque dice «ningún hombre, pienso, puede escapar a su destino» [82].

---

supuesta adivinanza se parece mucho al de algunas frases de Heráclito.

[81] Ya en el fr. 67 (texto núm. 609) Heráclito sellaba en Dios la unidad del «día» y la «noche», así como en el fr. 102 (texto núm. 577) la existente entre días «buenos» y «malos». Posiblemente Heráclito tiene en vista, en su crítica, el pasaje 383-613 de los *Trabajos*, de Hesíodo.

KIRK, pág. 155, entre otros, considera al fr. 106 como una variante del fr. 57 (texto núm. 677), en el que lee una crítica de Heráclito contra *Teog.* 124, donde la Noche engendra al Día. MARCOVICH, pág. 320, rechaza la posibilidad de que Heráclito ataque «la relación madre-hijo de Noche y Día (*Teog.* 23)». Pero en la *Teogonía* y en casi toda su obra, Hesíodo llama a la «noche» *nýx*; Heráclito, en cambio, la llama *euphrónē*, vocablo que Hesíodo emplea en *Trabajos* 560, en un pasaje en el cual se distingue no sólo entre «días» y «noches» sino entre «días malos» del «solsticio de invierno» y los primaverales, más benignos.

[82] «Astrólogo», en el siglo v a. C. era sinónimo de «astrónomo» (aun cuando el escoliasta piensa que la alusión es a la

680 (22 B 3) AECIO, II 21: Acerca del tamaño del sol. Anaximandro dice que el sol es igual a la tierra, aunque el círculo, a través de cuyo ⟨orificio⟩ exhala el fuego y por el cual gira, es 27 veces mayor que la tierra... Heráclito dice que el tamaño del sol es del «ancho de un pie humano»[83].

e) *El hombre y los cultos religiosos.*

681 (22 B 14) CLEM., *Protr.* 22, 2: ¿A quiénes profetiza Heráclito de Éfeso? «A los Bacantes que danzan de noche, magos y celebrantes de Dioniso», los iniciados en los misterios. A éstos los amenaza con lo que les sucederá tras la muerte, a éstos les profetiza el fuego. «Pues sacrílega es la iniciación en lo que pasa entre los hombres por misterios».

682 (22 B 15) CLEM., *Protr.* 34, 5: Como rememoración en forma de misterio, en las ciudades se han ofrecido falos a Dioniso: «si no hicieran la procesión a Dioniso y cantaran el himno a las partes impúdicas, procederían del modo más irreverente», dice Heráclito, «pero son lo mismo Hades y Dioniso; por ello enloquecen y celebran Bacanales» no creo que tanto por

---

«astrología» como estudio de la influencia de los astros sobre los hombres). Pero tal calificación de Homero no es pensada «en buen sentido» (como cree Marcovich), como ninguna que le ha endilgado Heráclito, quien, por lo demás, se ha burlado de la ciencia jónica y especialmente de la astronomía.

[83] Esto confirma lo dicho en la nota anterior. Las palabras atribuidas a Heráclito parecen ser textuales, y una ironía a lo que se decía acerca de Anaximandro: ¿en base a qué podía éste decir tales cosas? De allí su desprecio por la astronomía.

Heráclito no creía *seriamente* que el tamaño del sol fuera del ancho de un pie humano (contra lo que dice MARCOVICH, pág. 310), pero contraponía burlonamente una afirmación basada en la mera apariencia (cf. ARIST., *Del Alma* 428b) a la «erudición» milésica.

causa de la «embriaguez» del cuerpo, cuanto por la vergonzosa celebración iniciática de la impudicia.

683 PLUT., *De Is et Os.* 362a: También cuando Heráclito, el físico, dice «Hades y Dioniso son lo mismo; por ello enloquecen y celebran Bacanales», la gente llega a la misma opinión. En efecto, los que estiman que «Hades» es llamado el cuerpo, mientras el alma está como trastornada y «embriagada» en él, interpretan la alegoría mezquinamente.

684 (22 B 5) ARISTÓCR., *Teos.* 68: Heráclito, censurando a los que hacen sacrificios a divinidades, dijo: «En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien tras sumergirse en el fango se limpiara con fango: parecería haber enloquecido, si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra; y hacen sus plegarias a ídolos, tal como si alguien se pusiera a conversar con casas, sin saber qué pueden ser dioses ni héroes».

685 (22 B 69) JÁMBL., *De Mist.* V 15: Considero dos tipos de sacrificios: por un lado, los de los hombres que se han purificado completamente, tal como podría acontecer en un solo caso, raramente, como dice Heráclito, o en el caso de algunos pocos varones, que se pueden contar fácilmente; por otra parte, los sacrificios materiales, corporales y constituidos por medio de una transformación.

686 (22 B 68) JÁMBL., *De Mist.* I 11: por ello, cuando contemplamos tanto en comedias como en tragedias pasiones ajenas, apaciguamos las pasiones propias, las tratamos moderadamente y purificamos. También cuando contemplamos y escuchamos ritos obscenos, nos liberamos del perjuicio producido por ellos sobre nuestros actos. Se emplean tales cosas para el cuidado de

nuestra alma y la limitación de los males que han crecido en ella por causa del nacimiento, así como para liberación y desligamiento de tales cadenas. Y probablemente por todo esto los denominó Heráclito remedios, en la idea de que apaciguarán las calamidades y curarán a las almas enfermas de los males que conllevan desde su nacimiento[84].

[84] Los textos núms. 681 a 686 aluden de diversas maneras a ritos dionisíacos, y —con excepción de los últimos dos, que son apócrifos— los censuran.

He incluido el texto núm. 683, que reproduce sólo la parte final del fr. 15, por hablar también de «embriaguez», y los comentarios de Clemente y Plutarco dan la impresión de estar ante una misma fuente, tal vez próxima al texto número 700, fr. 117. Y tratándose de Baco o Dioniso, el vocablo no resulta insólito. Ya en el pseudo-homérico *Himno a Deméter*, el rapto de la hija de Deméter, Perséfona, por Hades, desemboca en una vinculación periódica de estas deidades ctónicas (tan poco estimadas por los intelectuales retratados en el Penteo de las *Bacantes* de Eurípides). Tal vez por eso el canto del himno fálico resultaría «irreverente» para los celebrantes, si no fuera porque son «lo mismo Hades y Dioniso». En el fr. 5 (texto núm. 684, donde he traducido «en vano», siguiendo la lectura de los mejores manuscritos, *állos*) nos recuerda —más si se lo conecta con los precedentes— a las *Bacantes*, donde Dioniso es presentado como hijo de Sémele (presumiblemente nombre tebano de Deméter, que en todo caso aparece luego como diosa de la Tierra) e íntimamente relacionada con Hades (verso 1157). Al comienzo se nos habla de «purificaciones sacras» (v. 71), así como de ritos en que las bacantes devoran a machos cabríos aún sanguinolentos (138) bajo el influjo de la embriaguez, que *hace pensar, al hombre que las ve, que están locas*; se lavan la sangre y la vuelven a derramar. Todo está en el clima de las *Bacantes*, con excepción de las «plegarias a ídolos» (que leemos también en textos de Clemente y Orígenes), tal vez enderezadas al culto de Deméter en Eleusis o a la imagen del mismo Dioniso instaurada en pleno templo apolíneo en Delfos en el siglo V a. C. Los dos últimos textos, extraídos de Jámblico como 22 B 69 y B 68 (DK), contienen una interpretación acerca de las purifica-

687 (22 B 93) PLUT., *De Pyth. Or.* 404d-e: Creo que conoces lo dicho por Heráclito: «El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos».

688 (22 B 92) PLUT., *De Pyth. Or.* 397a: ¿No ves cuánta gracia tienen los cantos de Safo, que encantan y hechizan a quienes los escuchan? En cambio, «La Sibila, con su boca delirante», según Heráclito, «al proferir palabras lúgubres», sin adornos ni ungüentos, con su voz alcanza miles de años por medio del dios[85].

689 (22 B 32) CLEM., *Strom.* V 116: Yo sé, y Platón lo confirma, que Heráclito ha escrito: «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus».

---

ciones que difícilmente pueda pertenecer a Heráclito. Los «ritos obscenos» son procesiones e himnos fálicos, según ha explicado antes Jámblico.

[85] En la pugna entre los cultos a Apolo y a Dioniso, Heráclito se siente más próximo al primero, sobre todo por el estilo enigmático de sus oráculos (fr. 93); si bien, como contrapartida, le choca que sea una Sibila delirante quien emita los oráculos.

Una reconstrucción sintética de tales fenómenos históricos es intentada por H. W. PARKE, *Greek Oracles*, Londres, 1967, esp. págs. 72 y sigs., quien narra la elección y entrenamiento de campesinas jóvenes y de poca cultura por sacerdotes délficos, quienes lograban hacerlas entrar en un trance hipnótico al tomar contacto con un trípode de oro (E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, cap. III —hay trad. cast. de M. Araujo—, prefiere una interpretación parapsicológica). En ese «estado delirante», la Sibila profería sonidos o palabras ininteligibles, que los sacerdotes (provistos de un «cuadro de situación») interpretaban con frases enigmáticas (PARKE, págs. 80-85), para no arriesgar mucho en sus profecías. En todo caso, el papel de la pitonisa le impresionaba a Heráclito tan mal como los ritos dionisíacos.

690 (22 B 64) HIPÓL., IX 10, 7: Al decir «todas las cosas las gobierna el rayo», esto es, las guía, porque llama «rayo» al fuego eterno[86].

691 (22 B 119) ESTOB., *Flor.* IV 40: Heráclito dice que «el carácter es para el hombre su demonio».

692 PLUT., *Quaest. Plat.* 999d-e: Es su propia naturaleza, por ser más apta para discernir o más fecunda, que llama «dios», tal como Menandro dice «la inteligencia es para nosotros el dios»; y Heráclito: «el carácter del hombre es su demonio». ¿Acaso no fue algo divino y demoníaco lo que verdaderamente guió a Sócrates a este género de filosofía?[87].

f) *Sabiduría humana y sabiduría divina.*

693 (22 B 112) ESTOB., *Flor.* I 178: Heráclito: «El comprender es la suprema perfección, y la verdadera

---

[86] El rayo = Zeus (ver «Introducción a Heráclito» y nota 50).

[87] Traducimos *êthos* por «carácter» en los textos núms. 691, 692 y 694 (aunque en los dos primeros casos sería más correcto hablar de «comportamiento»; pero preferimos ser consecuentes).

TODDS, *The Greeks...*, cap. II, clasifica 3 tipos de *daímones* o demonios desde la época de la *Odisea* hasta la de la *Orestíada*: 1) agentes de la cólera o envidia divina, que a veces emergen en el hombre como impulsos irracionales; 2) poderes divinos con que los dioses persiguen a los hombres sacrílegos; 3) divinidad personal asignada a cada individuo desde que nace y que lo guía en su vida hasta su muerte. Este tercer tipo sería el que está en juego en los textos núms. 691 y 692. Por eso hemos dicho (nota 65) que, si Heráclito quiere hacerse oír, es porque nadie está destinado (salvo dentro de los límites naturales).

Cf. PLATÓN, *Fedón* 107d-e y *Rep.* X 617e, si bien en esta ocasión estamos frente a una opción inversa: en el Hades cada hombre elige su demonio. Ver FESTUGIÈRE, *La Révelation...*, III, pág. 126.

sabiduría hablar y obrar según la naturaleza, estando atentos»[88].

694 (22 B 78-79) ORÍG., *C. Celso* VI 12: Las palabras de Pablo son: «La sabiduría del mundo es locura ante Dios»... y (Celso) tras pretender mostrar que esto ha sido fraguado por nosotros y que lo hemos tomado de los sabios griegos, que dicen que una es la sabiduría humana y otra la divina, echa mano a frases de Heráclito; una en la cual dice: «el carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí», y otra: «el hombre puede ser llamado niño frente a la divinidad, tal como el niño frente al hombre».

695 (22 B 102) PORF., *Cuest. Hom. a Il.* IV 4: Dicen que es impropio que la contemplación de las guerras deleite a los dioses; pero no es impropio, pues son los hechos nobles lo que los deleitan. Además tanto las guerras como los combates nos parecen terribles, pero para el dios ni siquiera tales cosas son terribles; en efecto, el dios lleva todas las cosas a su cumplimiento en vista a la armonía de conjunto, organizándolas para que concuerden, tal como Heráclito dice, de modo que «para el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas».

---

[88] La autenticidad de este fragmento es controvertida. Tiene, además, problemas de lectura. Me atengo a la corrección de Diels, *tò phroneîn*, «el comprender», en lugar de *sophroneîn*. «Perfección» es la traducción más correcta de *areté* hasta Platón inclusive. *Katà phýsin* = «según la naturaleza», como en el fr. 1 (ver nota 60) y sirve de pauta adverbial a «hablar» y «obrar» (MARCOVICH, pág. 96). Para eso considero a *alethéa* como acusativo adverbial que califica a *sophía*: «sabiduría de lo verdadero».

V. El alma y la vida humana.

a) *El dualismo cuerpo-alma.*

696 (22 B 67a) Hisdoso, en Calc., *Timeo* 34b: Otros dicen que el centro del mundo es el sol, que deciden que es el corazón del mundo entero. Del mismo modo, afirman, en efecto, que el alma del hombre tiene su sede y domicilio en el corazón, desde donde, extendiendo su fuerza por los miembros del cuerpo, anima a todos sus miembros en todos los miembros del cuerpo, así el calor vital que procede del sol suministra vida a todo lo que vive. A este pensamiento da Heráclito aquiescencia y ofrece una comparación muy buena de la araña con el alma y de la telaraña con el cuerpo: «Así como la araña», dice, «estando en medio de la tela siente inmediatamente cuando una mosca rompe algún hilo suyo y corre rápidamente hacia allí, como si le doliera la rotura del hilo, así también el alma del hombre, si alguna parte del cuerpo es dañada, se apresura hacia allí como si no soportara el daño del cuerpo, al que está unida de modo firme y proporcional»[89].

b) *El alma y su índole.*

697 (22 B 45) D. L., IX 7: También dice (Heráclito): «Los límites del alma no los hallarás andando, cualquier camino que recorras; tan profundo es su fundamento»[90].

---

89 Hoy en día el consenso es casi total en la consideración de este fragmento 67a como apócrifo.

90 En estos textos referidos al alma traducimos *lógos* por «fundamento». En el caso presente, los «límites del alma» son sin duda su nacimiento y su muerte. Pero su «fundamento» o «sentido» van más allá de ellos.

698 (22 B 115) ESTOB., *Flor.* I 180: Sócrates: «Propio del alma es un fundamento que se acrecienta a sí mismo»[91].

699 (22 B 101) PLUT., *Adv. Colot.* 1118c: Heráclito, como si hubiera cumplido con algo magno y sagrado, dice: «me investigué a mí mismo»[92].

700 (22 B 117) ESTOB., *Flor.* III 5, 7: Heráclito: «Cuando el hombre se embriaga, se tambalea y es conducido por un niño púber, sin atender por dónde va, al tener su alma húmeda».

701 (22 B 118) ESTOB., *Flor.* III 5, 8: Heráclito: «El alma seca es la más sabia y la mejor»[93].

VERDENIUS, «Der Logosbegriff», págs. 87-88, traduce aquí, como en el siguiente texto núm. 698, *lógos* por «proporción» o «relación», en este caso, del alma con el Logos universal. Para ello se acoge a la interpretación anacrónica de Sexto Empírico (ver texto núm. 651 y nota 63), e intenta —artificialmente, a nuestro entender— traducir *lógos,* en Heráclito, siempre del mismo modo (pero en texto núm. 672 significa «discursos»; en el núm. 167, «valía», etc.).

91 No hay pruebas convincentes de que este fragmento —que Estobeo atribuye a Sócrates, aunque tampoco podría adjudicársele razonablemente a éste— sea auténtico.

92 Esto guarda relación probablemente con el fr. 45: gracias a buscar dentro de sí mismo, se advierte la imposibilidad de encontrar los límites del alma, si no se comprende su fundamento.

Por ende, y contra MARCOVICH, pág. 57, «a mí mismo» = «a mi alma», como Sócrates en PLATÓN, *Ap.* 30b = 36c.

93 Estos dos textos, citados consecutivamente por Estobeo, están interconectados. «Alma seca» no es «alma ígnea», sino el reverso de «alma húmeda», que aparece —por ej., en la embriaguez— perturbando la inteligencia y la conducta normal del hombre.

Ver lo dicho en nota 84, a propósito de los textos referidos al dionisismo. Tal vez inducidos a error por Filópono (texto núm. 702), algunos helenistas como Mondolfo sostie-

702 (22 B 107) S. E., *Adv. Math.* VII 126: Heráclito... dice textualmente: «malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras».

c) *El alma y los elementos cósmicos.*

703 (22 B 12) Ario Díd. en Eus., *Prep. Ev.* XV 20: Respecto del alma, Cleanto, citando opiniones de Zenón en comparación con las de los demás físicos, dice que Zenón afirma que el alma es una exhalación sensible, análogamente a Heráclito. Éste, en efecto, queriendo hacer patente que las almas exhaladas se vuelven siempre inteligentes, las compara con los ríos mediante estas palabras: «Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas», y también son exhaladas almas desde lo húmedo. En forma semejante a Heráclito, por ende, Zenón declara que el alma es una exhalación [94].

---

nen que en el fr. 118 se dice que el alma es fuego. (*ZME*, págs. 276-277, *Her.*, págs. 216-217, y *MT*, págs. 142-144; allí llega a leer, en *Del Alma* 405a5, que Aristóteles dice que el alma para Heráclito es fuego, cuando en realidad eso lo dice Aristóteles acerca de Demócrito.)

94 La frase «y también son exhaladas almas desde lo húmedo», aceptada con dudas en DK, no puede corresponder a Heráclito. La único auténtico en este texto es lo que ya hemos visto (nota 18) que ha dado origen a la tesis pseudoheraclítea del flujo perpetuo de las cosas.

Kirk, pág. 368, hace notar que ni el verbo compuesto *anathymiáō* («exhalar») ni el correspondiente sustantivo *anathymíasis* («exhalación») aparecen en textos conocidos antes de Aristóteles. Solmsen, *ASPW*, págs. 407 sigs., ha llamado la atención sobre el pasaje hesiódico 548-553 de los *Trabajos,* donde se habla de un «vapor» (*aér*) «que ha surgido de ríos siempre-fluyentes», y que «algunas veces llueve», «otras veces sopla», agitándose «como el Bóreas tracio». La mención del soplo de los vientos a su vez nos

704 (22 B 36) CLEM., *Strom.* VI 17: Orfeo ha escrito estos versos «El agua es muerte para el alma..., y del agua nace la tierra, y de la tierra nuevamente el agua y desde ella se elevó el alma hacia el éter entero». Heráclito compuso discursos a partir de estos versos, escribiendo de este modo: «Para las almas es muerte convertirse en agua; para el agua es muerte conver-

---

trae a la memoria pasajes homéricos como aquel en que la *psyché* o «aliento vital» de Sarpedón, herido por una jabalina, «lo abandonó, y densa niebla cubrió sus ojos, pero nuevamente se reanimó, porque el soplo del Bóreas revivió su desfalleciente *thymós*» (*Il.* V 696-699). *Psyché* y *thymós* son vocablos de historia similar (si bien en casos como el descrito, la *psyché* se ha escapado del hombre —y cuando sucede eso, generalmente no vuelve, sino que se va al Hades—, mientras el *thymós* se queda, aunque desfalleciente).

Kirk piensa que, en tiempos de Heráclito, puede haberse usado ya el verbo simple de *anathymiáō*, o sea *thymiáō*, que significa «quemar incienso», «producir humo». Pero ese significado, y con mayor gama de acepciones, lo tiene ya el verbo del cual derivan *thymiáō, thymós* (también *thyélla*, «viento huracanado», que aparece en el pasaje hesiódico) y *thýoma* («especia», que Heráclito usa en el fr. 67). Aunque *aér* ha pasado luego a significar más bien «aire» que «vapor», lo más interesante del pasaje hesiódico es para nosotros el aire que sopla (como el viento Bóreas). En ese caso, si el texto —fuera de Zenón o de Cleanto— del cual Ario Dídimo tomó su cita de Heráclito contenía, además de las palabras que entrecomillamos, alguna referencia al nacimiento del alma por obra de los vientos (tal como Aristóteles dice que es el caso en unos versos pseudo-órficos, en *Del Alma* 410b), vientos supuestamente surgidos de ríos, lo ha traducido a un léxico más propio de su época. Más todavía: si los ríos mencionados —en una cita o paráfrasis del pasaje de Hesíodo— fueran «siempre-fluyentes», habría dado pie con mayor razón a los textos que hablan del flujo continuo en Heráclito.

tirse en tierra; pero de la tierra nace el agua, y del agua el alma»[95].

705 (22 A 15) ARIST., *Del Alma* I 2, 405 a 24: También Heráclito dice que el principio es el alma, puesto que

---

[95] Aquí se presenta un doble camino: hacia abajo, el camino de la *muerte*; hacia arriba, el camino de la *vida* (o del nacimiento).

Clemente ingenuamente toma por fuente de Heráclito unos versos pseudo-órficos tardíos, que imitan a Heráclito. Por lo demás, ese texto ha sido objeto con frecuencia de lecturas «cosmologizantes»; y así como en el fr. 31 se ha leído, con los estoicos y Clemente, «cambios» en lugar de «fases», aquí se entiende «muerte» en el sentido de «cambio»: MARCOVICH, pág. 361, por ej., habla de los «cambios fisiológicos normales» frente a los «procesos meteorológicos» del fr. 31. (Ya GIGON, *UH*, págs. 102-105, veía en el fr. 36 una suerte de microcosmogonía respecto de la macrocosmogonía del fr. 31). Así tendríamos, al decir de KIRK, págs. 340-343, «tres masas cósmicas»: fuego, mar y tierra, de las cuales la primera es sustituida aquí por el «alma». A nuestro juicio, esto no es muy coherente con la impugnación de la relectura estoica del fr. 76, que vendría a restituir el fuego a su lugar, con el único pecado (venial) de hacer intervenir el aire en el proceso. Nosotros rechazamos la autenticidad del fr. 76, pero precisamente porque creemos que Heráclito no se preocupaba de cosmologías ni cosmogonías.

Si, como dice Ario Dídimo o su fuente, Heráclito quiere «hacer patente que las almas exhaladas se vuelven siempre inteligentes» (texto núm. 703), en tanto que el hombre embriagado tiene su «alma húmeda» (texto núm. 700) y «las almas son exhaladas desde lo húmedo» (texto núm. 703), estamos frente a una alegoría más. (TEOFRASTO, en *De Sens.* 44, afirma que «lo húmedo obstaculiza al intelecto», y añade «por ello tanto en el sueño como en la embriaguez y en la gula, el pensamiento disminuye». Cuando menos la referencia a la borrachera y al estar dormido se corresponden con afirmaciones de Heráclito). La embriaguez o cualquier embotamiento de la inteligencia equivalen a morir en vida, a dormir en vigilia: y Dioniso llega a ser una misma cosa con Hades (fr. 15). Entonces el camino hacia abajo sigue siendo lo que impide el acceso al Logos; el camino hacia arriba revierte la situación.

es la exhalación, de la cual se constituyen todas las demás cosas.

706 FILÓP., *Del Alma*, p. 87, 11: Por «fuego» (Heráclito) no quiere decir «llama»; «fuego» es el nombre que da a la exhalación seca, de la cual también consiste el alma [96].

707 (22 A 15) AECIO, IV 3, 12: Heráclito dice que el alma del mundo es una exhalación de la humedad que hay en él, y que el alma de los animales proviene de la exhalación exterior y también de la que hay en ellos, que es homogénea a la otra.

d) *Etapas de la vida.*

708 (22 A 18) AECIO, V 23: Heráclito y los estoicos dicen que los hombres comienzan su madurez alrededor de la segunda septena, aproximadamente cuando se pone en movimiento su fluido seminal.

---

[96] Aristóteles, en el texto núm. 705, tiende a identificar lo que entiende que para sus predecesores es el alma con lo que piensa que es el «principio» de todas las cosas para cada uno de ellos (Demócrito, Anaxágoras, Tales, Diógenes, Heráclito, Alcmeón, Hipón y Critias); en el caso de Heráclito, un poco sorprendentemente, en lugar de «fuego» (como en *Met.* I 3) habla de «exhalación». Su comentarista Filópono, sorprendido y confundido a su vez, trata de poner de acuerdo lo que dice en *Del Alma* Aristóteles con lo que éste dice en *Met.* I 3 (o al menos con lo que dice Teofrasto).

Dice CHERNISS, *ACPP*, pág. 298, n. 31: «Ciertamente, la exhalación es una *clase* de fuego, pero eso pasa con todo». Es decir, todo es en algún momento o forma, según Heráclito, «fuego». KIRK, pág. 275, n. 1, subraya el error de Filópono cuando éste afirma que «Heráclito llamó fuego a la exhalación *seca*». Este tema lo hemos tocado ya en notas 84 y 93.

709 (22 A 19) PLUT., *De def. orac.* 415e: Los que interpretan «en la flor de la juventud»[97] hacen constar de treinta años «una generación», según Heráclito: en ese tiempo el progenitor presenta como progenitor a su hijo.

710 (22 A 19) FILÓN, fragmento Harris (Cambridge, 1886), pág. 20: En treinta años el hombre puede llegar a ser abuelo, si ha alcanzado la flor de la juventud a la edad de catorce años, en la que procrea, y el procreado, nacido un año después, a los quince años nuevamente engendra a su semejante.

711 (22 A 19) CENSOR., 17, 2: En mucho se han equivocado los que pensaron que un siglo tiene treinta años. Heráclito fue el primero en llamar a ese tiempo «generación», porque dentro de ese espacio está el ciclo de la vida; y lo llama «ciclo de la vida» porque durante él la naturaleza torna desde una semilla humana a otra[98].

---

[97] Se refiere a unos versos de Hesíodo (fr. 171) que Plutarco ha citado poco antes (415c-d).

[98] Estos cuatro textos, si no responden a una tradición apócrifa, deben aludir a alguna frase enigmática de Heráclito en que se presenta un proceso cíclico padre-hijo-padre.

Según el texto de Filón, se puede procrear a los 14 años; según el tratado aristotélico *Historia de los animales* 544b, a los 21; según Censorino (en la interpretación de KIRK, págs. 299-300), a los 30; según Solón (Elegía 19 Diehl), a los 35. Pero probablemente sea secundaria la cuestión de la edad, y Heráclito puede haber pensado (según REINHARDT, página 192) un ciclo padre-hijo similar al vivo-muerto, despierto-dormido, etc. Reinhardt remite al libro de A. DIETERICH (*Mutter Erde*, 3.ª ed., reprod. 1967, págs. 23-25, donde pone ejemplos de América, Asia y Oceanía), quien ha advertido que en distintos pueblos se ve en el nieto el retorno del abuelo, y que incluso la palabra «nieto» en alemán significa «pequeño abuelo».

VI. Fragmentos probablemente auténticos.

712 (22 B 1) S. E., *Adv. Math.* VII 132: «Aunque esta razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen».

713 (22 B 2) S. E., *Adv. Math.* VII 133: «Por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque la razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular».

714 (22 B 3) Aecio, II 21: Heráclito dice que el tamaño del sol es «del ancho de un pie humano».

715 (22 B 4) Alb. Mag., *De Veget.* VI 401: Heráclito dijo que, si la felicidad estuviera en los placeres del cuerpo, diríamos «felices los bueyes cuando hallan arvejas amargas»[99].

716 (22 B 5) Aristócr., *Teos.* 68: «En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien,

[99] El órobo o «arveja amarga» agrada a los bueyes y desagrada a los hombres.

Cf. Kirk, págs. 84-86, y Marcovich, págs. 188-189. *Orobus* es una palabra latina de origen griego (*órobos*: en el tratado ps. hipocr. *De la medicina antigua* 8 se la muestra como una planta que da fuerza a bueyes y caballos; Teofrasto, en *De Causis Plantarum*, la considera repugnante para los hombres). Por ello Kirk, pág. 86, considera el texto como una muestra de oposición de contrarios.

tras sumergirse en el fango, con fango se limpiara: parecería haber enloquecido, si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra. Y hacen sus plegarias a ídolos, tal como si alguien se pusiera a conversar con casas, sin saber qué pueden ser dioses ni héroes».

717 (22 B 6) ARIST., *Meteor.* II 2, 355a: «El sol es nuevo cada día».

718 (22 B 7) ARIST., *De Sent.* V 443a: «Si todas las cosas se convirtieran en humo, las narices discernirían»[100].

719 (22 B 8) ARIST., *Ét. Nicóm.* VIII 2, 1155b: «Todo sucede según discordia».

720 (22 B 9) ARIST., *Ét. Nicóm.* X 5, 1176a: «Los asnos preferirían desperdicios antes que oro»[101].

721 (22 B 10) PS.-ARIST., *De Mundo* 5, 396b: «Acoplamientos: cosas íntegras y no íntegras, convergente

---

100 Estas pocas palabras han dado lugar a las más variadas interpretaciones, todas dudosas. Tal vez aludan al verdadero carácter del fuego cósmico.

Cf. GIGON, *UH*, pág. 57, REINHARDT, pág. 180 n. 2, CHERNISS, *ACPP*, pág. 332, MONDOLFO, *Her.*, pág. 285, KIRK, págs. 232-236, y MARCOVICH, págs. 419-420, entre otros. Algunos conectan este fragmento con el 67, otros con el 98. Por nuestra parte, intentaríamos comprenderlas en conexión con el fr. 30: el mundo existe como fuego, pero si éste fuera el fuego común, todas las cosas expelerían humo, al encenderse, y bastarían las narices para discriminarlo.

101 Este texto, como el del fr. 79 (textos núms. 694 y 780) y el de los fr. 82-83 (texto núm. 783) y acaso con el del fr. 124 (texto núm. 822) podrían ser incluidos en la sección III f («Dialéctica cósmica y unidad de los contrarios») de nuestra clasificación, ya que se trata de una comparación respecto del conocimiento de lo valioso, al parecer, aunque aquí la frase está incompleta y falta el otro término.

divergente, consonante disonante; de todas las cosas Uno y Uno de todas las cosas».

722 (22 B 11) PS.-ARIST., *De Mundo* 6, 401a: «Todo animal es llevado a pastar con un golpe»[102].

723 (22 B 12) ARIO DÍD. en EUS., *Prep. Ev.* XV 20: «Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas».

724 (22 B 13) CLEM., *Protr.* 92, 4: «Los cerdos se regocijan más en el cieno que en agua limpia»[103].

725 (22 B 14) CLEM., *Protr.* 22, 2: «A los Bacantes que danzan de noche, magos y celebrantes de Dioniso», iniciados en los misterios; a unos los amenaza con lo que les sucederá tras la muerte, a otros les profetiza el fuego: «pues sacrílega es la iniciación en lo que pasa por misterios entre los hombres».

726 (22 B 15) CLEM., *Protr.* 34, 5: «Si no hicieran la procesión a Dioniso y cantaran el himno a las partes impúdicas, procederían del modo más irreverente», «pero son lo mismo Hades y Dioniso; por ello enloquecen y celebran Bacanales».

727 (22 B 16) CLEM., *Pedag.* II 99, 5: «¿Cómo podría alguien ocultarse de lo que no se pone?».

---

[102] Otra de las frases que, como Teofrasto dice (texto número 567 y nota 12) Heráclito dejó a medio terminar (o así llegó a él).

El uso de la palabra *plēgé*, «golpe», ha sido demasiado común en la literatura griega como para que por sí sola sirva de soporte a tan diversas interpretaciones.

[103] Un caso semejante al del fr. 9 (texto núm. 724), aunque en esta ocasión podría intentarse una combinación con el fr. 37 (texto núm. 747) y obtener un resultado más satisfactorio.

728 (22 B 17) CLEM., *Strom.* II 8, 1: «La mayoría no comprende cosas tales como aquellas con que se encuentran, ni las conocen aunque se las hayan enseñado, sino que creen haberlas entendido por sí mismos».

729 (22 B 18) CLEM., *Strom.* II 17: «Si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es».

730 (22 B 19) CLEM., *Strom.* II 24: «No saben escuchar ni hablar» .

731 (22 B 20) CLEM., *Strom.* III 14: «Una vez que nacen quieren vivir y tener su muerte», o más bien reposar, «y dejar tras sí hijos que generen muertes» [104].

732 (22 B 21) CLEM., *Strom.* III 21: «Muerte es cuantas cosas vemos al despertar, sueño cuantas vemos al dormir».

733 (22 B 22) CLEM., *Strom.* IV 4: «Los que buscan oro excavan mucha tierra y encuentran poco».

734 (22 B 23) CLEM., *Strom.* IV 9: «No conocerían el nombre de Dike, si tales cosas no existieran» [105].

735 (22 B 24) CLEM., *Strom.* IV 16: «A los caídos en la guerra», «los honran los dioses y los hombres».

736 (22 B 25) CLEM., *Strom.* IV 49: «Muertes más grandes obtienen suertes más grandes».

737 (22 B 26) CLEM., *Strom.* IV 141: «El hombre en la noche enciende para sí una luz, cuando», al morir, «se han apagado sus ojos; viviendo toca al muerto», al dormir, cuando se han apagado sus ojos; «despierto toca al que duerme».

---

104 La frase «que generen muertes» oscurece el sentido total.
105 Significado incierto. Suele entenderse «tales cosas» como «injusticias», dado que Dike es divinidad justiciera.

738 (22 B 27) CLEM., *Strom.* IV 144: «A los hombres que mueren les aguardan cosas que no esperan ni se imaginan».

739 (22 B 28) CLEM., *Strom.* V 9: «El más digno de fe conoce y custodia las cosas que le parece. Y no obstante, Dike condenará también a los procreadores y testigos de cosas falsas[106].

740 (22 B 29) CLEM., *Strom.* V 59: «Los mejores escogen una cosa en lugar de todas: gloria perpetua en lugar de cosas mortales; pero la mayoría es saciada como el ganado»[107].

741 (22 B 30) CLEM., *Strom.* V 104-SIMPL., *Del Cielo* 294, 4: «Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siemprevivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose»[108].

742 (22 B 31) CLEM., *Strom.* V 105: «Fases del fuego: en primer lugar mar; del mar, la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo». «El mar se dispersa y es medido con la misma razón que había antes de que se generase la tierra».

---

[106] MARCOVICH, págs. 74-80, considera esto como dos fragmentos separados, y como pertenecientes a Clemente las palabras unitivas «y no obstante». Pero ni aún así se arroja más luz sobre el sentido de cada una de las frases.

[107] Traduzco «gloria perpetua» pero como DK, Walzer, Mondolfo y Marcovich, esto es, «en lugar de cosas mortales». No como K-R «gloria *eterna* entre mortales». Digo «perpetua», porque el sentido de «eterna» es otro, y posterior a Heráclito.

[108] Combinamos los textos de Clemente (núm. 614), Simplicio (núm. 618) y Plutarco (núm. 619), con las correcciones al texto que aclaramos en notas 36 y 45.

743 (22 B 32) CLEM., *Strom.* V 115: «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus».

744 (22 B 33) CLEM., *Strom.* V 115: «Es ley, también, obedecer la voluntad de lo Uno»[109].

745 (22 B 34) CLEM., *Strom.* V 115: «Incapaces de comprender tras escuchar, se asemejan a sordos; de ellos da testimonio el proverbio: aunque estén presentes, están ausentes».

746 (22 B 36) CLEM., *Strom.* VI 17: «Para las almas es muerte convertirse en agua; para el agua es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma».

747 (22 B 37) COLUM., VIII 4: «Los cerdos se lavan en el cieno, las aves de corral en el polvo o cenizas».

748 (22 B 39) D. L., I 88: «En Priena nació Bías de Teutameo, cuya valía era mayor que la de los demás»[110].

749 (22 B 40) D. L., IX 1: «Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y, a su turno, tanto a Jenófanes como a Hecateo».

750 (22 B 41) D. L., IX 1: «Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas».

---

109 Es preferible comparar este texto con el del fr. 114 y otros en que se hable de lo Uno, y no buscarle un sentido político (Cf. GUTHRIE, I, pág. 409; MARCOVICH, pág. 537).

110 Traducimos *lógos* aquí por «valía» (compárese con SÓFOCLES, *Ayax* 437): «no pagaría ningún *lógos* por un mortal» = «para mí un mortal no vale nada».

751 (22 B 42) D. L., IX 1: «Homero es digno de ser expulsado de las competiciones y azotado; y Arquíloco, de modo similar».

752 (22 B 43) D. L., IX 2: «La desmesurada debe ser apagada más que un incendio».

753 (22 B 44) D. L., IX 2: «El pueblo debe combatir más por la ley que por los muros de su ciudad».

754 (22 B 45) D. L., IX 7: «Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento».

755 (22 B 47) D. L., IX 73: «No hagamos conjeturas al azar acerca de las cosas supremas».

756 (22 B 48) *Etym. Magn.* 198, 23: «Nombre del arco es vida; su función es muerte»[111].

757 (22 B 49) GAL., *De dign. puls.* VIII 773: «Uno solo es para mí como miles, si es el mejor».

758 (22 B 50) HIPÓL., IX 9, 1: «Cuando se escucha, no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una».

759 (22 B 51) HIPÓL., IX 9, 2: «No entienden cómo, al diverger, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira».

760 (22 B 52) HIPÓL., IX 9, 4: «El tiempo es un niño que juega, buscando dificultar los movimientos del otro: reinado de un niño»[112].

---

111 Traducimos *biós* por «arco», y *bíos* por «vida». La diferencia de significado con el solo cambio de acento parece haber sugerido a Heráclito un caso de oposición de contrarios en un mismo objeto.

112 Traducimos *petteúōn* por «buscando dificultar los movi-

761 (22 B. 53) HIPÓL., IX 9, 4: «Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres».

762 (22 B 54) HIPÓL., IX 9, 5: «La armonía invisible vale más que la visible».

763 (22 B 55) HIPÓL., IX 9, 5: «De cuantas cosas hay vista, audición, aprendizaje, a ellas prefiero».

764 (22 B 56) HIPÓL., IX 9, 5: «Se equivocan los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas, como Homero, quien pasó por ser el más sabio de todos los griegos. A éste, en efecto, lo engañaron unos niños que mataban piojos y le decían: cuantos vimos y cogimos, a ésos los dejamos; cuantos no vimos ni cogimos, a ésos los llevamos».

765 (22 B 57) HIPÓL., IX 10, 2: «Maestro de muchos es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, ya que son una sola cosa».

766 (22 B 58) HIPÓL., IX 10, 2-3: «Los médicos, que cortan y queman», «reclaman por no recibir salario digno»; pero producen lo mismo «que las enfermedades» [113].

---

mientos del otro», porque la *petteutiké* era un juego —con fichas o piezas como las «damas»— donde lo que más advertimos es el intento de bloquear, con el propio juego, el del adversario.

Interpretaciones de este oscurísimo fragmento en FRÄNKEL, *WuF*, pág. 264, MARCOVICH, págs. 493-495, etc. Una revisión en *ZME*, págs. 64-68.

113 Significado incierto (¿el remedio es peor que la enfermedad?). Seguimos en el entrecomillado a KIRK, pág. 88, y MARCOVICH, pág. 231.

767 (22 B 59) HIPÓL., IX 10, 4: «El camino recto y curvo del rodillo de cardar es uno y el mismo»[114].

768 (22 B 60) HIPÓL., IX 10, 4: «El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo».

769 (22 B 61) HIPÓL., IX 10, 5: «El mar es el agua más pura y más contaminada: para los peces es potable y saludable; para los hombres, impotable y mortífera».

770 (22 B 62) HIPÓL., IX 10, 6: «Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos».

771 (22 B 63) HIPÓL., IX 10, 6: «Se levantan y se convierten en guardianes despiertos de vivos y de muertos»[115].

772 (22 B 64) HIPÓL., IX 10, 7: «Todas las cosas las gobierna el Rayo».

773 (22 B 65) HIPÓL., IX 10, 7: «Indigencia y saciedad»[116].

774 (22 B 66) HIPÓL., IX 10, 7: «A todas las cosas, al llegar el fuego, las juzgará y condenará».

---

114 Podría tratarse de un rodillo cilíndrico, que sirviera tanto para torturar (HER., I 92) como para cardar animales o pieles. Sigo en la interpretación a MARCOVICH, págs. 162-164, quien entiende, por «camino recto y curvo» el desplazamiento traslatorio y rotatorio del rodillo mencionado.

115 Sigo con Bywater (fr. 123) el criterio de conservar como textuales en este caso las palabras que hacen sentido. De todos modos, algo debe faltar a esta vaga caracterización escatológica.

116 A la autenticidad de este fragmento se objeta que, en la cuarta pareja de contrarios del fr. 67, «hambre» se contrapone mejor a «saciedad» que «indigencia». Pero no es objeción suficiente, porque no sabemos qué otras palabras completarían a las tres presentes.

775 (22 B 67) Hipól., IX 10, 8: «El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre; se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una».

776 (22 B 72) Marco Anton., IV 46: «De aquello con lo cual más continuamente están juntos divergen».

777 (22 B 73) Marco Anton., IV 46: «No se debe hacer ni decir como los que duermen».

778 (22 B 75) Marco Anton., IV 46: «Los que duermen son hacedores y colaboradores de lo que sucede en el mundo».

779 (22 B 78) Oríg., *C. Celso* VI 12: «El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí».

780 (22 B 79) Oríg., *C. Celso* VI 12: «El hombre puede ser llamado niño frente a la divinidad, tal como el niño frente al hombre».

781 (22 B 80) Oríg., *C. Celso* VI 42: «Es necesario saber que la Guerra es común, y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad».

782 (22 B 81) Filód., *Ret.* I, cols. 57 y 62: (Pitágoras) «iniciador de fraudes»[117].

783 (22 B 82-83) Platón, *H. Mayor* 289a-b: «El más bello de los monos, al compararlo con la especie de los hombres, es feo»... pero también «el más sabio de los hombres en relación con Dios parece un mono,

---

[117] Filódemo no dice que este calificativo peyorativo lo refiera Heráclito a Pitágoras, pero el fr. 132 J. del historiador Timeo indica que ése era el destinatario del reproche.

tanto en sabiduría como en belleza y en todo lo demás»[118].

784 (22 B 84a) PLOT., IV 8, 1: «Cambiando se descansa».

785 (22 B 84b) PLOT., IV 8, 1: «Es fatiga esforzarse para otros y ser mandado»[119].

786 (22 B 85) PLUT., *Coriol.* 22: «Difícil es combatir con el corazón: pues lo que desea se compra al precio de la vida»[120].

787 (22 B 86) PLUT., *Coriol.* 38: La mayoría de las cosas divinas «escapan al conocimiento por falta de fe».

788 (22 B 87) PLUT., *De aud.* 41a: «Un hombre estúpido suele excitarse con cualquier palabra».

789 (22 B 88) PLUT., *Consol. ad Apoll.* 106e: «Como una misma cosa está en nosotros lo viviente y lo muerto, así como lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos».

790 (22 B 89) PLUT., *De superst.* 166c: «Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que

---

118 Tal vez las dos citas (que han de formar un todo) sean hechas de memoria —cosa habitual en Platón, ya lo hemos dicho—, y en el texto originario se haya mencionado a «los hombres» (no a la «especie de los hombres») y sólo a la «belleza» (no a la «sabiduría» y a «todo lo demás»).

119 Tras decir que Heráclito «plantea intercambios necesarios entre contrarios», Plotino cita como ejemplos, sucesivamente, el fr. 60 (texto núm. 768), 84a y 84b. El fr. 60 es citado en forma incompleta; y también sin duda el 84b, ya que no es claro su sentido; y si debe responder al esquema de contrarios, le falta un complemento que no es precisamente 84a.

120 Traducimos *thymós* aquí por «corazón», y *psyché* por «vida» (ver nota 94). Esto equivale a que, tras este dicho sentencioso, en griego se esconda toda una lucha interior.

cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular».

791 (22 B 90) PLUT., *De E* 388e: «Con el fuego tienen intercambio todas las cosas y con todas las cosas el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro».

792 (22 B 91) PLUT., *De E.* 392b: «Se desparrama y se recoge», «confluye y abandona», «se acerca y se aleja»[121].

793 (22 B 92) PLUT., *De Pyth. Or.* 397a: «La Sibila, con su boca delirante, profiere palabras lúgubres».

794 (22 B 93) PLUT., *De Pyth. Or.* 404d-e: «El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos».

795 (22 B 94) PLUT., *De Exil.* 604a: «El sol no traspasará sus medidas; si no, las Erinias, asistentes de Dike, lo descubrirán».

796 (22 B 95) PLUT., *De aud.* 43d: «La ignorancia es mejor disimularla».

797 (22 B 96) PLUT., *Quaest. Conviv.* IV 668f: «Los cadáveres deberían ser arrojados al estiércol».

798 (22 B 97) PLUT., *An seni, resp.* 787c: «Los perros ladran al que no conocen».

799 (22 B 98) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 943d: «Las almas tienen olfato bajo el Hades».

800 (22 B 99) PLUT., *Aq. an ign. util.* 957a: «Si no hubiera sol, sería de noche».

---

121 Las palabras iniciales del fr. 91 DK son apócrifas (cf. texto núm. 588, correspondiente más bien a la serie de textos que numeramos del 578 al 590). Aquí dejamos lo que puede considerarse auténtico.

801 (22 B 100) PLUT., *Plat. Quaest.* 1007d: «Las estaciones llevan todas las cosas».

802 (22 B 101) PLUT., *Adv. Colot.* 1118c: «Me investigué a mí mismo».

803 (22 B 101a) POLIB., XII 27: «Los ojos son testigos más exactos que los oídos».

804 (22 B 102) PORF., *Cuest. Hom. a Il.* IV 4: «Para el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas».

805 (22 B 103) PORF., *Cuest. Hom. a Il.* XVIII 200: «Común es el comienzo y el fin en» la circunferencia «de un círculo».

806 (22 B 104) PROCLO, *Alc. May.*, pág. 255: «¿Qué es lo que comprenden o se proponen? ¿Hacen caso a los aedos del pueblo y toman como maestro a la masa, ignorando que muchos son los malos, pocos los buenos?».

807 (22 B 105) ESC. a *Il.* XVIII 251: «Homero, astrólogo».

808 (22 B 106) PLUT., *Cam.* 19: «La naturaleza de cada día es única».

809 (22 B 107) S. E., *Adv. Math.* VII 126: «Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras».

810 (22 B 108) ESTOB., *Flor.* III 1, 174: «De cuantos he escuchado discursos, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo Sabio es distinto de todas las cosas».

811 (22 B 110) ESTOB., *Flor.* III 1, 176: «Para los hombres no sería mejor que sucedieran cuantas cosas quieren».

812 (22 B 111) ESTOB., *Flor.* III 1, 177: «La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo».

813 (22 B 112) ESTOB., *Flor.* III 1, 178: «El comprender es la suprema perfección, y la verdadera sabiduría hablar y obrar según la naturaleza, estando atentos».

814 (22 B 114) ESTOB., *Flor.* III 1, 179: «Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes se nutren de una sola, la divina».

815 (22 B 117) ESTOB., *Flor.* III 5, 7: «Cuando el hombre se embriaga, se tambalea y es conducido por un niño impúber, sin atender por dónde va, al tener su alma húmeda».

816 (22 B 118) ESTOB., *Flor.* III 5, 8: «El alma seca es la más sabia y la mejor».

817 (22 B 119) ESTOB., *Flor.* IV 40, 23: «El carácter es para el hombre su demonio».

818 (22 B 120) ESTR., I 6: «Los límites del amanecer y del atardecer, la Osa y, opuesto a la Osa, el término del brillante Zeus» [122].

819 (22 B 121) ESTR., XIV 25: «Merecerían los efesios ser ahorcados todos los que ya no son niños, y aban-

---

122 Esto no puede responder a un estudio astronómico —al menos en nada superior a lo dicho por Homero— sino a una insistencia sobre los límites de la marcha del sol (fr. 94), como lo han apuntado KRANZ (DK, I, pág. 177 nota) y KIRK, páginas 290 sigs.

donar en la ciudad a los que aún son niños, porque desterraron a Hermodoro, el varón más útil entre ellos, diciendo: 'Que ninguno de nosotros sea el único más útil; si no, que lo sea en otro lado junto a otros'»[123].

820 (22 B 122) *Suda*: (Ponerse aparte) = «Ponerse al lado»[124].

821 (22 B 123) TEM., *Discursos* V 69: «A la naturaleza le place ocultarse».

822 (22 B 124) TEOFR., *Met.* 7a: «El más bello ornamento es como un montón de desperdicios echados al voleo»[125].

823 (22 B 125) TEOFR., *De vertig.* 9: «También la bebida de cebada se descompone si no se mueve».

824 (22 B 125a) TZETZES, *Com. a Aristóf. Plut.* 90a: «Que no os falte la riqueza, oh Efesios, para que se os pueda condenar por ser malvados».

825 (22 B 126) TZETZES, *Escolio a Exég. Il.* 11: «Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece».

826 (22 B 129) D. L., VIII 6: Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ejercitó en informarse más que los demás

---

123 Esto es lo que, en anecdotario de D. L. (cf. texto número 554) profirió Heráclito contra sus compatriotas, y de lo cual hay abundantes reflejos en las *Epístolas pseudo-Heraclíteas* (Intr., trad. y notas de A. CAPPELLETTI, Rosario, 1960). Cf. TARÁN, *MT*, págs. 279-359.

124 Traducimos *amphisbateîn* por «ponerse aparte» y, en dialecto jonio, *anchisbateîn*, que significa lo contrario. Así figuran en el léxico bizantino *Suda*.

125 Traducimos *kósmos* aquí por «ornamento» o «adorno». En efecto, contra GIGON, *Ursprung*, pág. 212, no podemos concebir al «fuego» o Dios heraclíteo como *fuera del mundo*, de modo que frente a ellos el mundo o *kósmos* quedaría devaluado. De todos modos, nos falta el otro término de la comparación.

hombres, y con lo que extrajo de esos escritos formó su propia sabiduría: mucha erudición, arte de plagiarios.

VII. Principales fragmentos apócrifos.

827 (22 A 6) Platón, *Crát.* 402a: Todo se mueve y nada permanece y en el mismo río no nos bañamos dos veces.

828 (22 B 49a) Her. hom., *Cuest. Hom.* 24: En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos, tanto somos como no somos.

829 Plut., *De E* 392b: En el mismo río no nos bañamos dos veces.

830 Arist., *Ét. Nicóm.* VIII 2, 1155b: Lo opuesto concuerda y de las cosas discordantes surge la más bella armonía.

831 (22 B 35) Clem., *Strom.* V 141: Es necesario que los varones amantes de la sabiduría se informen de muchas cosas.

832 (22 B 38) D. L., I 23: ⟨Tales⟩ el primero en estudiar astronomía.

833 (22 B 46) D. L., IX 7: La opinión es una enfermedad sagrada.

834 (22 B 67a) Hisdoso en Calc., *Timeo* 34b: Así como la araña, estando en el medio de la tela, siente inmediatamente cuándo una mosca rompe algún hilo suyo y corre rápidamente hacia allí, como si le doliera la rotura del hilo, así también el alma del hombre, si alguna parte del cuerpo es dañada, se apresura hacia

allí como si no soportara el daño del cuerpo, al que está unida de modo firme y proporcional.

835 (22 B 68) JÁMBL., *De Mist.* 1, 11: También cuando contemplamos y escuchamos ritos obscenos, nos liberamos del perjuicio producido por ellos sobre nuestros actos. Se emplean tales cosas para el cuidado de nuestra alma y la limitación de los males que han crecido en ella por causa del nacimiento, así como para liberación y desligamiento de tales cadenas. Y probablemente por todo esto los denominó Heráclito «remedios», en la idea de que apaciguarán las calamidades y curarán a las almas enfermas de los males que conllevan desde su nacimiento.

836 (22 B 69) JÁMBL., *De Mist.* V 15: Considero dos tipos de sacrificios: por un lado, los de los hombres que se han purificado completamente, tal como podría acontecer en un solo caso, raramente, como dice Heráclito, o en el caso de algunos pocos varones, que se pueden contar fácilmente; por otra parte, los sacrificios materiales, corporales, etc.

837 (22 B 70) JÁMBL., *Del Alma*: Juegos de niños pasan por conjeturas humanas.

838 (22 B 71) MARCO ANTON., IV 46: Recordar al que ha olvidado hacia dónde conduce el camino.

839 (22 B 74) MARCO ANTON., IV 46: No hay que obrar como hijos de sus progenitores.

840 (22 B 76) MÁX. TIRO, XII 4: El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive de la muerte del fuego, él agua vive la muerte del aire y la tierra la del agua.

841 (22 B 76) MARCO ANTON., IV 46: Muerte de la tierra es convertirse en agua, muerte del agua es conver-

tirse en aire y muerte del aire convertirse en fuego, y a la inversa.

842 (22 B 77; Numenio, fr. 35 T) Porf., *Gr. Ninf.* 10: Para las almas es placer o muerte volverse humedad... y... nosotros vivimos la muerte de aquéllas y aquéllas viven nuestra muerte.

843 (22 B 113) Estob., *Flor.* III 1, 179: Común a todos es el comprender.

844 (22 B 115) Estob., *Flor.* III 1, 180: Propio del alma es un fundamento que se acrecienta a sí mismo.

845 (22 B 116) Estob., *Flor.* III 5, 6: Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios.

PARMÉNIDES

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de Parménides.*

En relación con los anteriores pensadores presentados en este volumen, y en especial si lo comparamos con Heráclito —que es el que nos ha legado, entre esos filósofos ya tratados, mayor número de «fragmentos», es decir, de presuntas citas textuales—, el panorama aparece un poco más despejado en Parménides, al menos en lo concerniente al estado del material con que podemos intentar reconstruir su pensamiento.

No es que no existan problemas de lectura de los manuscritos, ordenamiento de los textos, etc., pero ellos resultan, en principio, considerablemente menores por una razón de importancia: Parménides ha escrito en verso —más concretamente, ha hecho constante uso del llamado «hexámetro homérico», y ha escrito una sola obra, con una cierta organización interna y un plan inclusive explicitados cuando menos dos veces. Poseemos, es verdad, sólo 19 fragmentos considerados «auténticos», pero de uno de ellos (el primero) conservamos —gracias a Sexto Empírico— por lo menos 30 versos, a los cuales podemos sin mayor duda añadir otros 2 que (junto con los 2 últimos de la transcripción de Sexto) cita Simplicio; de otro de ellos (el octavo), Simplicio ha preservado, a través de su transcripción, nada

menos que 61 versos. Los otros son más breves (uno de 9 versos, uno de 8, uno de 7, tres de 6, tres de 4, uno de 3, uno de 2 y seis de 1), pero los dos más extensos ofrecen pautas para su tratamiento. En efecto, hacia el final del primero, que tiene carácter de «proemio», se hace el anuncio de que se hablará de dos cosas: de la Verdad y de las opiniones humanas. El primero de esos temas es notoriamente abordado en el segundo fragmento y en la mayor parte del extenso octavo; al llegar al verso 50 de este último, con palabras parecidas a las del anuncio del plan hecho al fin del «proemio», se nos avisa que hemos llegado al término del primer tema, y que pasamos ahora a enterarnos del segundo. De este segundo ya en el mismo fragmento octavo se nos enuncia sintéticamente el contenido, que es abordado en los restantes fragmentos que le siguen en la recopilación Diels-Kranz. Puede haber dudas (como las tiene, por ej., Hölscher) de que algún fragmento, que Diels ubicó originariamente en cuarto lugar pero Kranz —a nuestro juicio, correctamente— situó como segundo, corresponda al primer tema o al segundo. También los fragmentos sexto y séptimo presentan problemas de ubicación, lectura u ordenamiento, ya que el sexto nos es suministrado por Simplicio de una forma sumamente precaria, con un verso incompleto y por lo menos con la ausencia de otro; y de cualquier modo, con un contenido de insalvable contradicción a partir de dichos versos por sí solos. Esto ha llevado a algunos investigadores a buscar conjeturas que completen el verso incompleto y a imaginarse lo que podría contener la laguna. Este problema se repite en casi todos los fragmentos que han preservado un solo verso, por la dificultad de comprensión, especialmente en el caso del fragmento 13, donde todas las citas del mismo carecen de sujeto gramatical.

Pero además de estos problemas de lectura y ordenamiento de textos, se presentan, naturalmente, otros que afectan más a la «doctrina» propiamente dicha de Parménides. Uno de ellos atañe al sentido del plan anunciado en el proemio (cuyo carácter es también objeto de discusión), ya que todo el conjunto aparece como la revelación de una diosa, que es quien precisamente anuncia a Parménides —al menos, en la ficción poética, con el grado de verosimilitud que se le otorgue— que debe conocer tanto la Verdad como las opiniones. Nadie duda de que lo expuesto en la primera parte del poema debe considerarse como pensamiento de Parménides: como el aporte, en sentido estricto, de Parménides a la historia de la filosofía. La polémica se abre en toda su amplitud, en cambio, al tratar de establecer el papel que el discurso sobre las «opiniones de los mortales» tiene dentro del poema. Allí aparecen desde posiciones que consideran una mera ficción —en forma análoga a la que confieren al «proemio»— todo ese relato cosmogónico insinuado en esa sección que es la que más fragmentariamente y en forma más precaria conservamos, hasta las que la toman como un complemento indispensable de la primera, pasando por interpretaciones de matices muy diversos.

Y también dentro de cada una de las dos secciones del poema se presentan problemas, que atañen sobre todo a la primera, ya que en cuanto a la segunda dependen en buena medida de lo que se haya resuelto sobre su sentido en el conjunto de la obra. Problemas gramaticales y estilísticos, como por ej. el relativo al sujeto de la forma verbal «es» que vemos repetidamente desde el fragmento 2 hasta el 8. O problemas filosóficos de fondo, como los de saber qué es este «Ser» o «Ente» o «Existente» (o, simplemente, «lo que es») que hace por primera vez irrupción en la historia de la filosofía, y qué tiene que ver con el pensamiento de sus predece-

sores, y qué significan los distintos atributos y/o propiedades que se enumeran en el poema.

2. *Lineamientos generales de nuestra interpretación.*

Frente a interpretaciones como las de Kahn, Heitsch, etcétera, que entienden que la «escuela de Elea» ha sido una especie de precursora del «círculo de Viena», y, como éste, interesada preponderantemente por los problemas lógicos y epistemológicos, nosotros hallamos en el «discurso de la Verdad» del poema una polémica cosmológico-metafísica frente a la filosofía jónica. No se trata de aceptar esa simplificada y remanida contraposición entre un Heráclito que sostuviera «todo deviene y nada es» y un Parménides que se enfrentara al filósofo de Éfeso con un SER puramente abstracto. De Heráclito ya nos hemos ocupado. Y si en algún momento Parménides puede haber llegado a polemizar con Heráclito —cuestión secundaria para nosotros—, ha sido sobre la base de un malentendido del pensamiento del efesio; ambas filosofías tienen más en común de lo que podría suponerse, y el de Parménides es demasiado complejo como para reducirlo a esquemas abstractos.

Tampoco negamos que Parménides haya hecho uso consciente de los principios de no-contradicción y del tercero excluido; pero, por un lado, no se trata de una enunciación formal (para la cual resulta secundaria «la determinación de tal o cual significado» del verbo «ser», al decir de Heitsch), *ni siquiera de una enunciación explícita de dichos principios lógicos, cosa que no se produce hasta Aristóteles*; por otra, resulta completamente anacrónico e infecundo intentar resolver los problemas que presenta el poema de Parménides echando mano a esotéricas representaciones formulares simbólicas, como hacen, por ej., Kahn, Mourelatos, Stein, Heitsch, etc.,

que pueden desorientar al profano o entretener lúdicamente, pero no ayudan a ver cuál era la verdadera problemática de Parménides.

A éste, entendemos nosotros, le apasiona la comprensión del mundo cuyo sentido habían intentado captar los milesios de maneras varias, pero siempre como un proceso seccionado en múltiples instancias y momentos. Si Parménides conoció el pensamiento de Heráclito, no lo entendió como un intento totalizador de comprensión del universo, sino como un intento que afirmaba y a la vez negaba la unidad totalizadora (véanse textos núms. 571-573). Y el caso es que Parménides considera que el Todo, antes que una pluralidad organizada en «cosmos» o lo que fuera, debe ser una unidad íntegra, sin fisuras, sin un momento que lo haya precedido ni un momento que lo suceda, algo *presente,* no sólo en el sentido de que no tenga presente o futuro, sino en el de ser pura *presencia*: vida eterna, ser. Sólo sobre esa base (que puede haber sido sugerida por doctrinas similares a la de la transmigración de las almas o anteriores a ésa, ya que aún no se había proclamado una dualidad de «cuerpo» y «alma») se va a parar a «lo que es», o «ente», que es todo lo que hay, lo existente. Y sobre esa base queda negado el «no-ente», lo «no-existente», la nada. Para lo cual se usan argumentos inéditos en su forma: demostraciones indirectas, por reducción al absurdo, que serán aprovechadas por las matemáticas, estudios que, gracias a Parménides y a Zenón de Elea, se convierten en «ciencia» al hacer uso de la demostración deductiva.

Pero sólo hay dos caminos, como se dice en el fr. 2. Parménides jamás habla de un «camino de la opinión», como mencionan Raven, Stokes y otros (algunos piensan que el «de la opinión» es un «tercer camino»; otros, que es el segundo, el del «no-ser», olvidando que éste es innombrable y que la diosa, que insta a apartarse

de él, mal podría luego describirlo en detalle). Los dos caminos se mencionan en el «discurso de la Verdad», y, por fuerza, queda rechazado el del «no-ser». Pero eso no impide cumplir lo prometido en el proemio, y forjar una *cosmogonía coherente* que facilite a los «mortales» el acceso a la comprensión de ciertos aspectos importantes pero difíciles de entender en la concepción del universo real. En ese sentido, el discurso de las «opiniones de los mortales», devaluado por la diosa pero de conocimiento obligado, hace las veces de ilustración gráfica, para el profano, del discurso de la Verdad. No es posible seguir esta hipótesis interpretativa en muchos pormenores —para verificar su plausibilidad—, dados los escasos versos que se han conservado de la segunda parte del poema. Pero pongamos un ejemplo: si en la primera parte se habla de la homogeneidad y plenitud de lo real, su semejanza con la masa de una esfera bien-redonda, la segunda es como el dibujo de la bóveda celeste, con anillos circulares cuyo radio es mayor a medida que se acerca al centro, donde se halla la tierra, que es precisamente también esférica.

3. *Bibliografía selecta sobre Parménides.*

Tal vez la primera edición moderna del poema de Parménides es la de H. Diels de 1897, *Parmenides' Lehrgedicht*, con traducción y comentarios. Las más completas (por poseer todos los fragmentos y testimonios que figuran en Diels-Kranz) que conozco son la de P. Albertelli (1939) y la de M. Untersteiner (1958). Algunos de los textos que no figuran en DK y que hemos traducido en nuestra clasificación temática los hemos tomado de Albertelli (en otros casos, de las fuentes mismas). De las ediciones de las dos últimas décadas, quizá la más afortunada, en lo que a edición del texto

y a traducción concierne, sea la de Leonardo TARÁN (1965), si bien no posean el mismo valor los «ensayos críticos», a veces estimulantes en puntos polémicos, pero a menudo intentando refutar todas las posiciones existentes, sin que se aclare o fundamente suficientemente alguna propia. En español, el libro de F. MONTERO MOLINER (1960) contiene un interesante estudio del poema, que aparece traducido al comienzo, sin mención de fuentes (ni análisis de testimonios o fuentes).

Proporcionamos a continuación una breve lista de obras consultadas, especialmente de las tres últimas décadas:

P. ALBERTELLI, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari, 1939.

K. BORMANN, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburgo, 1971.

G. CALOGERO, *Storia della Logica Antica. L'Età Arcaica*, Bari, 1967.

FRÄNKEL, *WuF* = *Parmenidesstudien*, 1930 (versión revisada, incluida en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 1955).

E. HEITSCH, *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, Munich, 1974.

HÖLSCHER, *Parm.* = U. HÖLSCHER, *Parmenides. Vom Wesen des Seiendes*, Francfort, 1969.

LOENEN = J. H. M. LOENEN, *Parmenides. Melissus. Gorgias*, Assen, 1959.

J. MANSFELD, *Die Offenbarung des Parmenides*, Assen, 1964.

F. MONTERO MOLINER, *Parménides*, Madrid, Ed. Gredos, 1960.

A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, New Haven-Londres, 1970.

PaP = F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, Londres, 1939.

K. RIEZLER, *Parmenides*, Francfort, 1934.

TARÁN = L. TARÁN, *Parmenides. A Text with translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton, 1965.

UNTERSTEINER = *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*, a cura di Mario UNTERSTEINER, Florencia, 1959.

VERDENIUS, *Diss.* = W. J. VERDENIUS, *Parmenides*, 1942, reimpr. 1964.

J. ZAFIROPULO, *L'école éléate*, París, 1955.
ZMR = ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo Storico*. Part. I, vol. III: G. REALE, *La filosofia eleatica*, 1967.

I. Datos biográficos de Parménides.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

846 (28 A 1) D. L., IX 21: Parménides de Elea, hijo de Pires...

847 (28 A 1) D. L., IX 23: Alcanzó su madurez en la 69a. Olimpíada (504-501 a. C.).

848 (28 A 5) Platón, *Parm.* 127a-c: Antifonte, pues, afirmaba que Pitodoro contó que cierta vez llegaron Zenón y Parménides para las Grandes Panateneas. Parménides era ya bastante anciano, notoriamente canoso, aunque de aspecto bello y noble; tenía alrededor de sesenta y cinco años, mientras Zenón estaba próximo a los cuarenta, alto y de apariencia agradable: se decía que era el predilecto de Parménides. Y contó que fueron huéspedes de Pitodoro, fuera de los muros del barrio de los alfareros. Y allí llegaron Sócrates y varios más junto a él, ansiosos de escuchar la obra de Zenón, pues era la primera vez que era introducida en Atenas, gracias a ellos. Sócrates era entonces muy joven.

849 (28 A 5) Platón, *Teet.* 183e: (Sócrates) Parménides me pareció, tal como Príamo a Helena, según cuenta Homero, «venerable» a la vez que «temible». Yo estuve en su compañía cuando era muy joven y él muy anciano.

850 (28 A 5) PLATÓN, *Sof.* 217c: (SÓCRATES) ¿Prefieres desarrollar tú solo en un largo discurso lo que quieres demostrar, o hacerlo por medio de preguntas, tal como usó Parménides cierta vez magníficos discursos en mi presencia, cuando yo era joven y él por entonces ya anciano?

851 (28 A 5) ATEN., XI 505f: Que Parménides haya llegado a dialogar con Sócrates, la edad lo permite, aunque con dificultad; pero no que hayan sostenido argumentaciones de esa índole[1].

---

1 La fijación de las fechas de nacimiento y madurez de Parménides nos son provistas por dos fuentes divergentes y de distinta índole. Así, según la cronología de Apolodoro, Parménides habría nacido entre el 544 y 541 a. C.; en cambio, la que Burnet y otros infieren de los diálogos de Platón llega al 515 a. C. Ambas tesis tienen un sustento muy discutible; véase nota 2 sobre la fundación de Elea.

Según BURNET, *EGP*, pág. 169, y KRANZ, *Die griechische Philosophie*, pág. 59, Elea fue fundada en el año 540, y la razón que nos da Burnet de tal fecha —y aparentemente también Kranz— es que, según el criterio artificial de Apolodoro —al que sigue Diógenes Laercio—, se corresponde con la «madurez» (o *floruit*) de Jenófanes (D. L., IX 20), y por ende, con el nacimiento de Parménides (D. L., IX 23). Fuera de esta razón que forma un círculo vicioso, BURNET (*loc. cit.*, pág. 169 n. 1) se remite a HER., I 165 ss., texto éste que, con el núm. 852, el lector hallará en seguida, y podrá sacar sus propias conclusiones. Ya veremos en n. 2 que tal fecha es errónea, y por ende, no es necesario recurrir para rebatirla a la descalificación de Apolodoro. Por su parte, los ingleses en general después de Burnet (cf. K-R, págs. 263-264, GUTHRIE, II, págs. 2-3) prefieren atenerse a los cálculos que infieren del diálogo platónico *Parménides*. Allí se dice (texto núm. 848) que Parménides llegó a Atenas a los 65 años, cuando Sócrates era «muy joven». Ahora bien, cuando fue sometido a juicio en el 399, Sócrates tenía 70 años (PLATÓN, *Ap.* 17d); por lo tanto, si era «muy joven» cuando se encontró con Parménides, debía de tener entre 18 y 20 años, y el encuentro podría fecharse entre el 451 y el 449. CORNFORD, *PaP*, pág. 1, añade que, en tal caso, Parménides debió de nacer en el 415; y

852 HER., I 163-167: Focea fue el primer Estado jónico que atacaron los persas. Estos foceos fueron los primeros griegos que hicieron largos viajes por mar: ellos fueron los que descubrieron el Adriático, Tirrenia, Iberia y Tarteso, en lo cual no utilizaron barcos mercantes sino naves de cincuenta remos... cuando los persas se apoderaron de Focea, estaba completamente deshabitada. Después de esto... los foceos viajaron hacia Cirno, pues veinte años antes, a raíz de un oráculo, habían fundado en Cirno una ciudad con el nombre de Alalia... Y después de que llegaron a Cirno, vivieron en común cinco años junto a los que habían arribado antes, y fundaron templos. Pero hicieron objeto de saqueo y pillaje a todos sus vecinos, en vista de lo cual hicieron causa común contra ellos los tirrenos y cartagineses, y salieron a combatirlos con sesenta naves por cada uno de los aliados. Producido el enfrentamiento, en el combate naval los foceos obtuvieron una victoria «cadmea», pues cuarenta naves quedaron destruidas, y las restantes veinte inutilizadas, ya que se les retorcieron los espolones. Navegaron entonces

---

dado que en el proemio de su poema la diosa lo llama «joven», esto implicaría que al componer el poema Parménides tendría unos 30 años (fecha del poema, por ende, 485 a. C.). Siguen a Cornford, entre otros, Raven, Guthrie y Tarán, págs. 2-3, si bien los dos últimos expresan reservas en lo concerniente a la fecha de composición del poema.

R. HIRZEL, *Der Dialog*, I, pág. 185, advierte que «lo histórico no tiene en sí para Platón valor alguno, salvo en la medida en que sirve a otras intenciones» y precisa algunos anacronismos en diálogos platónicos (*loc. cit.*, 181-187), pero tiene dudas en el caso que estamos tratando: «Aun cuando el encuentro entre Sócrates y los filósofos eléatas puede ser también una invención en ese diálogo, parece haber tenido lugar realmente, ya que también en *Teet.* 183e y en *Sof.* 217c se hace la misma mención, y estas expresiones son explicables sólo si se refieren a un suceso real, o bien al ficticio descrito en el *Parménides*. En este último caso, este diálogo debía haber sido escrito antes que el *Teeteto* y que el *Sofista*» (*loc. cit.*, 186 n. 2). Pero precisamente es esa cronología de los tres diálogos la generalmente aceptada hoy. Y el texto núm. 850 del *Sof.* 217c atribuye a Parménides el procedimiento «socrático» de preguntas y respuestas, lo cual muestra que la referencia es a un diálogo ficticio.

hasta Alalia y se marcharon, llevando consigo los niños, las mujeres y los demás bienes que pudieran caber en sus barcos. Se alejaron, pues, de Cirno y navegaron hacia Regio... desde allí partieron hacia tierra enotria, donde fundaron la ciudad que ahora es llamada Hyele: la fundaron al enterarse, por un varón de Posidonia, de que era allí y no en la isla de Cirno donde debían establecer el culto que les había indicado la profetisa.

853 (28 A 12) ESTR., VI 1, 1: En un golfo contiguo hay una ciudad que, tras ser fundada por los foceos, se llamó Hyele, según unos; según otros Ele, por una fuente vecina, pero ahora Elea, donde nacieron los varones pitagóricos Parménides y Zenón. Tengo entendido que por obra de ellos, y aun antes, estuvo bien legislada.

854 TUC., I 13: Los jonios formaron una escuadra mucho más tarde ⟨que los corintios⟩, en tiempos de Ciro, primer rey persa, y de su hijo Cambises; combatieron contra Ciro en el mar costero, y prevalecieron así un cierto tiempo. También Polícrates, tirano de Samos en tiempos de Cambises, se impuso con su escuadra a otras islas, a las que convirtió en vasallas: así ocupó Renea y la consagró al Apolo Delio; y los foceos fundaron Masalia y vencieron a los cartagineses en lucha naval.

855 (TIMEO, fr. 71 J.) PSEUDO-ESCIMNO, *Periég.* 209: Próxima está Masalia / ciudad mayor, colonia de los foceos; / la fundaron en Liguria, / según dicen, ciento veinte años antes / de que tuviera lugar la batalla de Salamina: / así narra Timeo su colonización[2].

---

2 Del texto de Heródoto se infiere que los foceos han hecho más de una incursión por la Magna Grecia, y sólo en la última de las cuales (25 años después de haber fundado Alalia en Cirno = Córcega) debieron marcharse hacia el sur de Italia, y fundaron entonces Elea. Pero si la batalla naval, según Tucídides, entre foceos y cartagineses, tuvo lugar bajo Cambises (530-522), es forzoso situar la fundación de Elea después del 530 (y antes del 522), nunca en el 540. Ahora bien, si Parménides ha nacido en Elea y ha sido anterior a Empédocles —punto no controvertido—, parecería lo más factible que haya nacido entre los años 530 y 520 a. C.

b) *Actividad política.*

856 (28 A 1; ESPEUS., fr. 1 L.) D. L., IX 23: Se dice que ⟨Parménides⟩ legisló para sus compatriotas, según afirma Espeusipo en el libro *Sobre los filósofos.*

857 (28 A 12) PLUT., *Adv. Colot.* 1126a: Parménides puso orden en su patria con las mejores leyes, de modo tal que cada año los magistrados hacían jurar a los ciudadanos a obrar según las leyes parmenídeas[3].

La referencia de Tucídides a la fundación de Masalia (= Marsella) en tiempos de Cambises es un error propio del tratamiento que hace Tucídides de sucesos de antigua fecha. No está sólo el testimonio de Timeo (texto núm. 855), cuya fuente desconocemos y que tiene para nosotros la curiosidad de calcular en años y no en olimpíadas (a pesar de que en tiempos del auténtico Escimno hacía rato que, por ej., se había situado la batalla de Salamina en la 75a. Olimpíada) un período tan largo como es el de 120 años (Salamina = 480 a. C.; por ende, fundación de Marsella = 600 a. C.). Hay testimonios arqueológicos (ver bibliografía en DUNBABIN, *The Western Greeks*, Oxford, 1948, pág. 339 n. 5). Mayor seguridad nos proporcionan los datos de Heródoto (cf. «Herodotos Zeitrechnung», de H. STRASBURGER, en la recopilación de W. MARG, *Herodot*, Darmstadt, 1965, espec. págs. 688-736).

En las primeras incursiones de los foceos por el oeste, han fundado Marsella, Iberia y Tarteso (?), y a mediados del mismo siglo V debieron fundar Alalia, en tiempos de Ciro. Sin duda que vivía éste cuando huyeron con todos sus bienes y familias hacia Cirno (= Córcega), ya que en el contexto se nos menciona a Hárpago, el general medo que ganó el favor de Ciro y dirigió el ataque a Focea; parece más probable, en cambio, que la huida a Regio (= Reggio de Calabria) tras 5 años en Alalia y la fundación de Elea se hayan producido bajo Cambises, que es lo que sugiere el hecho narrado tanto por Heródoto como por Tucídides: el combate naval contra los cartagineses.

3 La participación activa de los «sabios» en la política local ha sido un lugar común de la antigua tradición doxográfica, acentuada en este caso por el encasillamiento de Parménides y Zenón como «pitagóricos» y lo descrito ya sobre éstos.

c) *Maestros y discípulos de Parménides.*

858 (28 A 1) D. L., IX 21: Parménides de Elea, hijo de Pires, fue alumno de Jenófanes (éste, según dice Teofrasto en el compendio, fue alumno de Anaximandro). Pero aunque fue alumno de Jenófanes no lo siguió; se asoció, en cambio, con el pitagórico Aminias hijo de Dioquetas, según dice Soción, hombre pobre pero de noble carácter. Por ello prefirió seguirlo a él, y cuando murió le construyó un sanctuario, por pertenecer a una familia distinguida y rica, y haber sido convertido por Aminias, no por Jenófanes, hacia la vida contemplativa.

859 (28 A 2) *Suda*: Parménides, filósofo eléata, llegó a ser discípulo de Jenófanes de Colofón; según Teofrasto, de Anaximandro de Mileto. Sucesores de él fueron Empédocles, filósofo y médico, y Zenón de Elea.

860 (28 A 3) D. L., II 3: El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, fue discípulo de Anaximandro, y, según dicen algunos, también de Parménides.

861 (28 A 4) JÁMBL., *V. P.* 166: Y cuantos hacen mención (en la Magna Grecia) de los filósofos de la naturaleza, citan en primer lugar a Empédocles y a Parménides el eléata.

862 (28 A 4) PROCLO, *Parm.* I 619, 4: Durante la celebración de esta fiesta, como decimos, llegaron a Atenas Parménides y Zenón —Parménides era el maestro, Zenón el discípulo—, ambos eléatas, y no sólo esto, sino también participantes de la escuela pitagórica, según ha narrado Nicómaco[4].

---

[4] Nicómaco (siglo II a. C.) parece haber sido la fuente del encasillamiento de Parménides y Zenón como «pitagóricos» (si bien ni Zenón ni el desconocido Aminias figuran en el «catálogo de Jámblico», texto núm. 331), ya que en el diálogo *Parménides*,

863 PLATÓN, *Sof.* 242d: Entre nosotros, el clan eleático, que comenzó con Jenófanes y aun antes.

864 (28 A 6) ARIST., *Met.* I 5, 986b: De éstos, Jenófanes fue el primero que afirmó la Unidad (pues se dice que Parménides fue su discípulo).

865 (28 A 7) SIMPL., *Fís.* 22, 27-29: Teofrasto dice que Jenófanes de Colofón, maestro de Parménides, sostenía[5]...

II. ESCRITOS.

a) *Cantidad de obras y títulos.*

866 (28 A 13) D. L., I 16: Algunos de los filósofos han dejado obras, otros no han escrito nada... algunos, por otra parte, han dejado un solo libro: Meliso, Parménides, Anaxágoras.

867 (28 A 9) D. L., VIII 55: Teofrasto dice que Empédocles fue admirador de Parménides y un imitador suyo al escribir poemas, pues éste también había publicado en versos su discurso *Sobre la naturaleza.*

868 (28 A 14) SIMPL., *Del Cielo* 556, 25: O por qué tanto Meliso como Parménides intitularon sus libros *Sobre la naturaleza*... y ciertamente no trataron en sus libros sólo acerca de cuestiones que están más allá de la naturaleza, sino también acerca de cuestiones

---

que comenta aquí Proclo, Platón no dice una sola palabra que siquiera sugiera tal posible encasillamiento.

5 Teofrasto sigue sin duda en este punto a Aristóteles (texto núm. 468), y éste a su vez a Platón (texto núm. 467). Sobre cómo Aristóteles «malinterpretó la técnica deliberadamente ahistórica de Platón», cf. art. de CHERNISS citado en n. 18 de la «Introducción General» (esp., pág. 107 de dicho artículo).

naturales, y tal vez por eso no evitaron el título *Sobre la naturaleza.*

b) *Forma literaria y estilo.*

869 (28 A 15) PLUT., *Quomodo adol. poet. aud. deb.* 16c: Los versos de Empédocles y Parménides, los *Antídotos* de Nicandro y las máximas de Teognis son discursos que han utilizado los versos y el tono sublime de la poesía como vehículo para evitar la prosa.

870 (28 A 16) PLUT., *De aud.* 45a-b: Se podría censurar la temática de Arquíloco, la versificación de Parménides, la chabacanería de Focílides, la locuacidad de Eurípides, las licencias de Sófocles.

871 (28 A 18) PROCLO, *Parm.* I p. 665, 17: Parménides mismo en la poesía; aun cuando está forzado, sin duda por causa de la forma poética, a servirse de metáforas de nombres, así como de figuras y de tropos, adopta un tipo de relato sin adornos, llano y simple. Esto lo muestra en estos ⟨versos de 22 B 8: 25, 5, 44 y 45⟩ y en cualquier otro análogo; de modo tal que su discurso parece más estar en prosa que en poesía.

872 (28 A 21, 28 A 20) SIMPL., *Fís.* 144, 25-147, 2: Y si a alguno no le resulta penoso, me agradaría transcribir en este comentario los versos de Parménides sobre el Ente Uno —que no son muchos—, como confirmación de lo dicho por mí y como muestra de la rareza del libro de Parménides. He aquí, pues, lo que viene después de la supresión del no-ente: (22 B 8, 1-52). Tales son, pues, los versos de Parménides acerca del Ente Uno. Lo que sigue después de esto trata acerca de los objetos de la opinión, postulando allí otros principios, de los cuales también hace mención Aristóteles en lo que sigue (*Fís.* I 5, 188a 20-22), cuando dice:

«pues también Parménides considera a lo caliente y lo frío como principios, denominando a éstos fuego y tierra». Ahora bien, si afirma que el Ente Uno es «semejante a la masa de una esfera bien redonda» (22 B 8, 43), no hay que asombrarse. En efecto, a causa de la poesía debe plegarse a cualquier ficción mítica. Pues entonces, ¿qué diferencia hay entre decir esto o, como dice Orfeo (fr. 70, 2 Kern), «huevo de plata reluciente»?[6].

c) *Carácter del proemio del poema.*

873 (28 B 1, 28-32) SIMPL., *Del Cielo* 557, 25:
Y ahora es necesario que te enteres de todo:
por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien
[redonda;
por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales
[no hay fe verdadera.

---

6 Evidentemente, a pesar del esfuerzo de Parménides por expresar su pensamiento, no sólo en dialecto jonio —distinto del dorio que prevalecía en la Magna Grecia, pero también del jonio hablado en su época— sino en el verso homérico, ya en la antigüedad se tomó su poema como prosa disfrazada. Pero para nosotros, el uso del verso ha facilitado su conservación, y el empleo de un léxico predominantemente homérico nos ayuda a su comprensión.

El jonio homérico no fue un lenguaje usado en momento alguno, sino «una amalgama artificial, en la cual un dialecto predominantemente jónico está salpicado de formas arcadio-chipriotas, eólicas e incluso algunas pocas áticas» (G. S. KIRK, «The Homeric Poem as History», *The Cambridge Ancient History*, vol. II, cap. 39b, 1965, pág. 11); y tras las formas arcadio-chipriotas subyacen huellas del dialecto micénico, cuya presencia ha sido señalada, entre 1956 y 1961, por J. Chadwick y G. P. Shipp (cf. la recopilación de KIRK, *Language and Background of Homer*, Cambridge, 1963). Entre otras exigencias, el hexámetro homérico debía estar marcado, al menos al final del verso, por un ritmo fijo (KIRK, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1960, pág. 60).

Pero igualmente aprenderás también tales cosas: cómo
[lo que se les aparece
al penetrar todo, debe existir admisiblemente.

874 HES., *Teog.* 27-28:
«Nosotras sabemos contar muchas mentiras parecidas a verda-
[des;
pero también, cuando queremos, proclamar cosas verdaderas»[7].

875 (22 B 1, 1-5) S. E., *Adv. Math.* VII 111:
Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo
[alcance,
me transportaron cuando, al conducirme, me trajeron
[al camino, abundante en signos,
de la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que
[sabe.
Ahí fui enviado, pues ahí me llevaban las yeguas muy
[conocedoras,
tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el
[camino.

876 PÍND., *Ol.* 6, 22-26: Vamos, Fintis, únceme ya las fuertes mulas rápidamente, a fin de que traigamos el carro al camino puro y alcance la estirpe de estos varones; pues ellas, mejor

---

7 El poema de Parménides ha recurrido a la forma épico-didáctica favorita de Hesíodo; pero también, en ocasiones como las que muestran los textos núms. 873 y 874, a fórmulas que hacen a su contenido.

Ciertamente, GIGON, *Ursprung*, págs. 247-249, y SCHWABL, «Hesiod und Parmenides», *RhM* 106 (1963), 139, entre otros, subrayan no sólo similitudes sino diferencias. Por ej., según Gigon, las «mentiras» que saben contar las Musas son «el mito de Homero». Dejemos aquí la diferencia de Hesíodo con Parménides —que no lo es tanto para Gigon—, pero debemos advertir que mal podría Hesíodo descalificar «el mito de Homero», cuando su relato, con el avance cronida, la titanomaquia y el triunfo de Zeus, se apoya en el tronco de la mitología homérica. Que no se ocupara de las frívolas andanzas de Zeus, no es esencial a ella.

que otras, sabrán conducir por este camino, ya que han ganado coronas en Olimpia [8].

877 (28 B 8, 1-3) SIMPL., *Fís.* 145, 1-3: Un solo camino narrable queda: que es. Y sobre este camino hay signos abundantes.

878 HOMERO, *Od.* XX 98-111:

«¡Padre Zeus! Si es por vuestro deseo que a esta seca y también [húmeda
tierra me habéis conducido, después de haber sufrido tanto,
que alguna de las personas despiertas aquí dentro pronuncie [un signo,
y que afuera se manifiesta otro prodigio de Zeus».
Así hizo su plegaria; y el sapiente Zeus la escuchó,
y en seguida hizo tronar desde el radiante Olimpo,
desde lo alto de las nubes; y regocijose el noble Ulises.
Y el signo lo pronunció dentro de la casa una mujer esclava

[8] Este paralelo entre los primeros versos del proemio de Parménides y los del pasaje de Píndaro nos muestran —como lo señala FRÄNKEL, *WuF*, pág. 158— a ambos poetas dejándose conducir en el viaje por poderes suprapersonales.

Aunque no pretendemos hacer aquí un análisis comparativo sino mostrar, más bien, cómo el proemio anticipa partes importantes del contenido del poema, no hemos podido sustraernos a la comparación que hace Fränkel, porque concierne a lo que sigue. *Katharós* podría haber sido traducido también «luminoso»; hemos preferido la versión más literal, «puro», no por evitar el contraste con Parménides (para quien el camino, al comienzo, es oscuro), sino para mostrar la posible equivalencia de «el camino puro» con «el camino de la diosa». En el verso 3 del proemio nos apartamos de la lectura tradicional «a través de todas las ciudades» (*katà pánt'ástē*), que, como ha mostrado A. H. COXON, «The Text of Parmenides 1.3», *CQ* 18 (1968), 69-70 (cf. W. BURKERT, «Das Prömium des Parmenides», *Phr.* 14 [1969], 6 n. 13; *SPP*, II, pág. 37, adición a n. 8; N. CORDERO, *Los dos caminos de Parménides*, disert. inéd., Buenos Aires, 1973, *Ap.* V, págs. 211 ss., etcétera), no está respaldada por ningún manuscrito. Lo seguro es *katà pánta*, que traducimos (como en *Timeo* 30d) «en todo sentido»; no nos atrevemos a conjeturar más.

que molía el grano cerca de él, donde están los molinos del [pastor de pueblos,

... ...

Ella detuvo su molino y dijo estas palabras, que fueron la señal [para su señor[9].

879 Homero, *Od.* XIX 250:

Reconoció las señales que con tanta seguridad le había mostrado [Ulises.

880 Homero, *Od.* XIV 1-3:

Y desde el puerto Ulises marchó por un áspero sendero
—por regiones boscosas y entre colinas— por el cual Atenea
le había mostrado cómo llegar hasta el porquerizo... [10].

---

[9] Traducimos *polýphēmos* con «abundante en signos (divinos)», (texto núm. 875) para sugerir el posible anticipo de la abundancia de «signos» (*sémata*) del texto núm. 877, sobre la base de una equivalencia —ya dada en Homero— entre *phḗmē* y *sêma*, que se advierte en el texto núm. 878, donde traducimos —para facilitar la comprensión del lector— *phḗmē* por «signo» y *sêma* por «señal».

Hemos propuesto esta conexión en un breve artículo, en *Hermes* 88 (1960), 376-379, y ha sido considerada factible por H. Diller, H. Cherniss (cartas personales) y Mansfeld, pág. 104 n. 5 y 229 n. 1. Tarán, pág. 10, en cambio, la rechaza, alegando que «está basada en el supuesto insostenible de que *phḗmē* y *sêma* son sinónimos». Curiosamente, dicha condena (formulada en inglés) reaparece casi textualmente en «Der Logosbegriff», *Phr.* XII (1967), 102 n. 16, de W. J. Verdenius, en alemán; en forma independiente, debo suponer. Pero el caso creo que es incorrecto calificarlo de «supuesto insostenible»: en el artículo criticado *no era ningún supuesto sino algo bien explícito*; y sostenido, además —aun cuando pueda discutirse la validez del sostén, cosa que no hacen Tarán ni Verdenius— en textos como el núm. 878.

[10] Hemos traducido (texto núm. 875) *polýphrastoi... híppoi* como «yeguas muy conocedoras», en el sentido de que saben reconocer los signos que indican el camino.

En el *art. cit.* en n. 9 hacíamos notar que el correspondiente verbo *phrázō* significa en Homero «mostrar el camino, mostrar dónde se encuentra algo» (*LSJ*, *phrázō* I, 1) y citamos los versos de la *Od.* en que Penélope concluye por reconocer los *sémata* o «signos» (o «señales») que «le había

881 (28 B 1, 8-11) S. E., *Adv. Math.* VII 111:
...cuando con prisa me condujeron
las doncellas Helíades, tras abandonar la morada de
[la Noche,
hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las
[manos.
Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del
[Día.

882 (28 B 9, 1-4) SIMPL., *Fís.* 180, 9-12:
Pero puesto que todo es denominado luz y noche
y, según las cualidades de éstas, se aplican a unas cosas
[tanto como a otras,
todo está lleno a la vez de luz y de noche oscura,
ambas iguales, ya que nada hay aparte de ninguna de
[las dos [11].

---

mostrado Ulises» (texto núm. 879). MANSFELD, pág. 232 y n. 2, suscribe tal interpretación, aunque inadvertidamente cambia un matiz: dice que he llamado la atención sobre el hecho de «que *phrázein* tiene frecuentemente en la épica el significado de 'indicar el camino'». TARÁN, pág. 12, traduce en forma similar, pero comete una curiosa ligereza al declarar que supongo erróneamente que «*polýphrastoi* no aparece en Homero debido tal vez a influencias órficas», en lo cual se ha equivocado evidentemente de autor. Pero también VERDENIUS peca de ligereza (*art. cit.*, pág. 103 n. 20) al atribuir críticamente a Mansfeld lo que Mansfeld me atribuye a mí, y sobre todo al añadir: «En realidad no hay un solo pasaje donde el verbo tenga un significado tan preciso». El texto núm. 880 muestra que al menos hay *un* pasaje donde el verbo tiene un significado tan preciso.

11 El paso de la oscuridad hacia la luz en el proemio no tiene correspondencia con la dualidad de principios cosmogónicos en la segunda parte del poema (por ej., texto núm. 882), sino con el acceso al reino de la verdad, cuyo contenido se explicita en la primera parte del poema.

No considero feliz la relación que FURLEY, «Notes on Parmenides», en *Exegesis and Argument*, 1973, págs. 1-5, ve entre este pasaje y *Teog.* 740 ss. (sobre tal contraste, cf. SCHWABL,

883 (28 B 1, 22-28) S. E., *Adv. Math.* VII 111:
Y la diosa me recibió benévola, tomó mi mano
derecha en la suya, y me habló con estas palabras:
«Oh, joven, que en compañía de inmortales jinetes
y las yeguas que te conducen, llegas hasta nuestra
[morada,
¡bienvenido! Pues no es un hado funesto quien te ha
[enviado a andar
por este camino (está apartado, en efecto, del paso de
[los hombres),
sino Temis y Dike».

884 HOMERO, *Il.* XIII, 602:
Un hado funesto lo condujo hacia la muerte que todo lo termina.

885 (1 B 19, 3-5 y 7-8) I. G., XIV 641. 2. Comp. 21:
Pues también yo, lo juro, soy de vuestra raza bienaventurada
y he pagado el castigo por acciones injustas,
sea que el hado me dominó
... ...
Y ahora vengo suplicante ante la ilustre Perséfona,
para que, benévola, me envíe a la morada sagrada[12].

RhM 103, pág. 148) u *Od.* X 86, donde la semejanza reside sólo en el léxico. Los «senderos de la Noche y del Día» son, en realidad, partes de *un único camino* (el «paso de los hombres», que se lee en el texto núm. 883, no es un camino entre dos puntos, ya que *pátos* —cf. TARÁN, pág. 16—, como en *Od.* IX 119, alude a un lugar en que los hombres merodean, sin rumbo fijo), separados por las puertas mencionadas en el texto núm. 881, de modo tal que un «sendero» continúa al otro. En el discurso de la verdad se hablará sólo en términos de *unidad,* pero en la segunda parte se da cabida a los *dos* ámbitos, aun cuando se insista en la *totalidad.*

12 Parménides narra míticamente, en el proemio, una experiencia religiosa que lo ha enfrentado con una realidad para la cual no existe la multiplicidad ni la muerte.

Creo, con JAEGER, *Teología,* cap. VI, y VERDENIUS, *Diss.,* *Ap. D,* págs. 67-68, y «Der Logosbegriff», pág. 106 y n. 29, entre

d) *Forma del argumento: persuasión y demostración.*

886 (28 B 1, 15-17) S. E., *Adv. Math.* VII 111:
Hablándole ⟨a Dike⟩ con dulces palabras, las doncellas
la persuadieron sabiamente para que el cerrojo ase-
[gurado
quitaran pronto de las puertas.

---

otros, que en el Proemio Parménides no presenta un mito convencional, sino que describe una vivencia de carácter religioso. El texto núm. 884 implica un intento por destacar el contraste entre la *moîra kaké* o «hado funesto» que lleva a la muerte a los héroes homéricos y la afirmación de la diosa de que no ha sido ése el caso de Parménides (I 26). Y el texto núm. 885 propone una comparación de la situación del personaje parmenídeo al llegar a la morada de la diosa con la plegaria (inscrita en una laminilla de Turio, posterior en dos siglos a Parménides, pero cuyo contenido puede ser más temprano) del que ha expiado su culpa y pide ser recibido en la morada eterna. W. J. Verdenius (carta personal, de 1965) me ha objetado que el texto de Parménides no es escatológico. Pero eso no representa una dificultad insalvable, una vez aceptado el carácter de vivencia religiosa auténtica: aunque la generalidad de los hombres hablen de nacer y morir (28 B 8, 38-40), la diosa asegura a Parménides que lo real es inengendrado e *imperecedero* (28 B 8, 3 ss). El vocativo «Oh, joven» debe ser tomado en este contexto religioso (obsérvese que, si él es dicho *koûre*, antes —en 1, 9— las Helíades o hijas del sol han sido llamadas *koûrai*, «doncellas»; «*koûre* acentúa la superioridad de la divinidad, la distancia respecto del ámbito humano», dice bien Burkert, «Das Proömium», pág. 14 n. 32) y no en relación con la edad que tenía Parménides al escribir el poema (no más de 30 años, según Cornford, *PaP*, pág. 1, K-R, pág. 268, Marcovich, *RE*, col. 249, etc.; aparte del distinto significado que vemos, y de que *koûros*, lejos de asegurarnos que tendría alrededor de 30 años, podría aludir a un estado adolescente; cf. *Il.* VI 59, lo menos probable es que *inmediatamente después* de tener la experiencia religiosa haya compuesto el poema).

887 (28 B 2, 4) SIMPL., *Fís.* 116, 29:
Es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a
[la verdad)[13];

888 (28 B 8, 6-11) SIMPL., *Fís.* 145, 6-11:
Pues ¿qué génesis le buscarías?
¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no
[te permito
que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensar
lo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a nacer antes o después, partiendo de la nada?
Así es forzoso que exista absolutamente o no ⟨exista⟩.

889 (28 B 8, 19-20) SIMPL., *Fís.* 145, 20-21:
¿Cómo podría ser después lo que es? ¿Cómo se genera-
[ría?

---

13 La persuasión argumental ha sido empleada por lo menos desde el canto IX de la *Ilíada*, y se ha desarrollado en la oratoria judicial, aunque sin el rigor de la lógica parmenídea.

GIGON, *Ursprung*, págs. 251-252, busca antecedentes de la argumentación de Parménides, pero no hay testimonios escritos en su favor. Según G. KENNEDY, *The Art of Persuasion*, Londres, 1963, págs. 26-27, «el arte de la retórica fue inventado en el segundo cuarto del siglo V a C. en Siracusa, Sicilia». Y aun a comienzos del siglo IV, vemos que la retórica apela a sentimentalismos o puntos débiles de los destinatarios (PLATÓN, *Ap.* 34b-c; LISIAS, XV 34-35; ANDÓCIDES, *De los misterios* 148-149, etc.).

Por su parte, CORNFORD, *PaP*, pág. 29, alega que el tipo de argumentación usado por Parménides «debe haber sido sugerido por las demostraciones de la geometría». Pero el caso es que, antes de los eléatas, no conocemos tales demostraciones, y el mismo Cornford no puede dar prueba alguna. A. SZABÓ, *Anfänge der griechischen Mathematik*, Munich-Viena, 1969, pág. 292, considera que la forma más arcaica de la demostración es la prueba indirecta, por «reducción al absurdo», y afirma: «la más antigua aplicación de la prueba indirecta se halla... en el poema didáctico de Parménides».

Pues si se generó, no es, ni ⟨es⟩ si ha de ser en algún
[momento futuro[14].

III. El universo y la realidad.

a) *El cosmos: uno, inengendrado e imperecedero.*

890 (28 A 22) Ps. Plut., 5: Parménides el eléata, amigo de Jenófanes, por un lado proclamó a su vez las opiniones de éste, por otro sostuvo la posición contraria. En efecto, declaró que el universo es eterno e inmóvil, según la verdad de las cosas, y que es «único, solo en su género, imperturbable e inengendrado»... Pero dice que si, junto al ente, existe algo, esto no es ente; y el no-ente no es en absoluto. Así, pues, deja al ente inengendrado.

891 (28 A 23) Hipól., I 11, 1: También Parménides concibe al universo uno, eterno, inengendrado y esférico...

892 (28 A 36) Aecio, II 1, 2: Parménides, Meliso... dijeron que el cosmos es uno.

893 (28 A 36) Aecio, II 4, 11: Jenófanes, Parménides, Meliso dijeron que el cosmos es inengendrado, eterno e indestructible.

---

14 He aquí el más antiguo testimonio con que contamos de una demostración indirecta. El primer caso (texto núm. 888) es sin duda más claro: de la nada, nada puede generarse (por supuesto, no cabe aquí hablar de una *creatio ex nihilo*). Por lo tanto, lo existente es inengendrado.

En el segundo caso (texto núm. 889): si algo va a ser en el futuro, significa que *ahora no es*. Y también vale para lo que no era en el pasado y de lo cual se suele decir que se ha generado (aunque de todos modos ya se ha demostrado que no había generación posible), no tiene existencia actual (Cornford, *PaP*, pág. 38); *si se generó*, en efecto, en algún momento anterior *no existió*.

894 (28 B 8, 3) SIMPL., *Fís.* 145, 3:
Que, en tanto existe, es inengendrado e imperecedero.

895 (28 B 8, 5-6) SIMPL., *Fís.* 145, 5-6:
Es ahora, todo a la vez,
uno, continuo. Pues ¿qué génesis le buscarías?

896 (28 B 8, 9-14) SIMPL., *Fís.* 145, 9-14:
¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a nacer antes o después, partiendo de la nada?
Así es forzoso que exista absolutamente o no exista.
Jamás la fuerza de la fe concederá que de lo que es
se genere algo fuera de él, a causa de lo cual ni nacer
ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas.

897 (28 B 8, 21) SIMPL., *Fís.* 145, 22:
De tal modo, cesa la génesis y no se oye más destrucción.

b) *El universo como lo real.*

898 (28 A 22) PS. PLUT., 5: Parménides... declaró que el universo es eterno e inmóvil... y que es «único, solo en su género, imperturbable e inengendrado».

899 (28 B 8, 1-5) SIMPL., *Fís.* 1-6:
Un solo camino narrable
queda: que es. Y sobre este camino hay signos
abundantes: que, en tanto existe, es inengendrado e [imperecedero;
íntegro, único en su género, inestremecible y realizado [plenamente;
nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez,
uno, continuo.

900 (28 B 4, 1) CLEM., *Strom.* V 15:
Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento [las cosas están presentes [15].

15 Aunque muy probablemente ya antes de Parménides exis-

901 (28 B 6, 1-2) SIMPL., *Fís.* 86, 27-28:

Es necesario decir y pensar lo que es; pues es posible [ser,
mientras a la nada no le es posible ser.

---

tía, en el pensamiento jónico, una idea más o menos orgánica de *las cosas* como un conjunto ordenado, un *mundo* o *cosmos*, sólo se enfocaban aspectos parciales de este «todo»: se buscaba —si no un principio o elemento, como interpretó a su manera Aristóteles— cuando menos una *ley* del acontecer, un *sentido* que explicara al hombre no meramente *el cómo* sino sobre todo *el por qué* de esa totalidad que, como tal, comenzaba a descubrir. Tales han sido los casos de Anaximandro y Heráclito, para citar sólo los antecedentes más notables. Parménides descubre algo que subyace tras esa totalidad, y que no es —para él, como lo era, en cambio, para Heráclito— una unidad superior en la que se resuelvan las contradicciones, en donde se armonicen los contrarios advertidos en los más distintos planos, sino algo anterior y más importante o totalizador: la *realidad*, el carácter existencial de lo que para sus predecesores y sus sucesores es el «universo». Esto, que hoy a nosotros puede parecernos obvio, no lo era entonces en modo alguno. Incluso para el sentido común era (y es) chocante que se pensara en una realidad única y permanente, frente a la cual quedaba devaluado el movimiento de transformación, generación y muerte. Con esta filosofía aparentemente paradójica nace la Metafísica.

Ya REINHARDT, págs. 50-55, 74 ss., 250-257, enfatizó la polémica que suponía que Parménides dirigía a los milésicos; y en ello ha encontrado seguidores, por lo menos hasta A. SZABÓ, «Zum Verständnis der Eleaten», *AAASH* II, 3-4 (1964), espec. págs. 247-253, y aunque su argumentación se halle hoy envejecida en algunos puntos —por ej., en la excesiva confianza otorgada a la doxografía sobre Anaxímenes— consideramos que ella sugiere mucho mejor la índole de la verdadera problemática parmenídea que la que la hace girar en torno a una supuesta controversia con una «doctrina del flujo permanente» que ya hemos visto que es una errónea atribución tardía a Heráclito (lo que no impide que haya una contraposición con éste, pero en otros puntos). Los *sémata* no son «pruebas» sino «signos» de *lo real* (lo cual no obsta que al menos algunos de esos «signos» requieran ser demostrados), o, más literalmente, «signos» de *que es*,

902 (28 B 7, 1) PLATÓN, *Sof.* 258d:
Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no [sean.

903 (28 B 8, 22-25) SIMPL., *Fís.* 145, 23-26:
Tampoco es divisible, ya que es un todo homogéneo,
ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión,
ni algo menor, sino que todo está lleno de ente;
por ello es un todo continuo, pues el ente se reúne con [el ente.

904 (28 B 8, 36-37) SIMPL., *Fís.* 86, 31-32:
Pues ni hay ni habrá nada
ajeno aparte de lo que es[16].

---

ya que el texto núm. 889 carece de un sujeto explícito (el cual es más bien un resultado de la mostración de los «signos»; o bien de la expresión «camino...: que es»; cf. nota 22 al texto núm. 928). La palabra *eón* en dicho texto, verso 3, no puede traducirse «ente» o «lo que es» (o, como Tarán y otros, *Being*, vocablo inglés que es tomado como «comodín», tal como advierte KAHN, «The Thesis of Parmenides», *TRM* XII, 4 (1969), 701 n. 1; pues permite abarcar la más heterogénea gama de acepciones que en castellano podemos matizar mejor) sino «en tanto es» o «en tanto existe». Si no nace ni muere, y es uno y compacto, *presencia* pura (tanto en sentido temporal, texto núm. 899 verso 5, como en sentido locativo —no forzosamente espacial— en texto núm. 900) y continua, esto *significa* que es *concretamente real.*

16 La realidad, con las características antes mencionadas, es denominada por Parménides «lo que es» o «el ente», y excluye todo lo que no es ella.

En los textos núms. 903 y 904, pertenecientes al mismo fragmento 8 que el texto núm. 899, ya aparece el sujeto que en n. 15 dijimos que resultaba de la enunciación de los «signos». (En rigor, como el 4, 2 —texto núm. 925— y el 6, 1 —texto núm. 901— e incluso en el fr. 8 [verso 12], en la argumentación del texto núm. 891 y [verso 19] en la del texto núm. 888). Aunque a menudo se hable del «Ser» de Parménides, preferimos reservar esa traducción —en modesta minúscula— para el infinitivo, y no para lo que Parménides

c) *Lo real como inmóvil.*

905 (28 A 23) HIPÓL., I 11, 2: Él mismo dice que el universo es eterno, no engendrado, esférico y homogéneo, carente de espacio en sí mismo, inmóvil y limitado.

906 ARIST., *Met.* I 5, 986b 10-18: Hay algunos que se han manifestado respecto del universo como si fuera de una esencia única, aunque no todos del mismo modo en cuanto a su valor ni en cuanto a su conformidad con la naturaleza ⟨del mundo sensible⟩. No corresponde de ningún modo a la presente investigación de las causas hablar acerca de ellos (en efecto, no piensan como algunos teóricos de la naturaleza, que suponen que el ente es uno pero que consideran a este uno como una materia desde la cual se genera ⟨el mundo⟩, sino que hablan de otro modo; pues aquéllos añaden el movimiento, en cuanto admiten que el universo se genera, mientras éstos dicen que es inmóvil). De todos modos en ello hay un punto afín a nuestra investigación: Parménides, en efecto, parece adherir al Uno...

907 SIMPL., *Fís.* 143, 9-10: Pero que tampoco dice Parménides que el Ente Uno sea animado, lo muestra al llamarlo lo inmóvil:
«único, existe inmóvil: ser, el nombre del Todo».

908 PLATÓN, *Teet.* 180d-e: ⟨SÓCRATES⟩ Pero por poco me olvido, Teodoro, que otros, a su vez, han declarado lo contrario que aquéllos, como por ejemplo «inmóvil

---

llama *eón* o *tò eón*, participio presente del verbo «ser», que corresponde traducir «lo que es» o la palabra que, derivada del latín, corresponde a dicho participio presente, «ente» (que preferimos evitar para soslayar los anacronismos que sugiere, pero a veces no es posible, como en el texto núm. 903). Lo mismo con su negación, excepto cuando usa el muy explícito término «nada».

es el nombre para todo el ser» y cuantas otras cosas Meliso y Parménides afirmen con fuerza oponiéndose a todos ellos, asegurando que todo es uno y permanece estable idéntico a sí mismo, en sí mismo, careciendo de lugar en el cual se pudiera mover.

909 (28 B 8, 26-27) SIMPL., *Fís.* 145, 27-28:
Pero inmóvil en los límites de grandes ligaduras
existe sin comienzo ni fin.

910 (28 B 8, 37-41) SIMPL., *Fís.* 146, 10-14:
Ya que el Hado lo ha forzado
a ser íntegro e inmóvil; por eso son todo nombres
que los mortales han impuesto, convencidos de que eran
[verdaderos:
generarse y perecer, ser y no ⟨ser⟩,
cambiar de lugar y mudar de color brillante[17].

---

[17] Una de las características principales de «lo existente» es la de «inmóvil», lo cual debe entenderse en Parménides en sentido ontológico y no meramente físico.

Las citas de Simplicio y Platón —textos núms. 907 y 908 (a las que se podría añadir SIMPL., *Fís.* 29, 18) son corrupciones del verso 28 B 8, 38 (texto núm. 910), originadas en una cita descuidada de Platón o en una mala copia de un escriba. En forma independiente y con resultados algo distintos, CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, pág. 94 n. 1, y LOENEN, págs. 75-76, piensan que ambos pasajes no derivan del 8, 38, si bien Cornford admite la necesidad de modificarlo y procura integrarlo al fin del fr. 19. El argumento de Cornford es más fuerte que el de Loenen: alude al hecho de que Simplicio «lo cita dos veces, sin referencia al *Teeteto*». Pero (y dejando de lado la posibilidad de que el texto mismo de Platón esté corrupto) está bien claro que el contexto tiene más bien un tono irónico, y no contiene ninguna otra frase que sea tomada como referencia semi-textual. Además tanto Cornford como Loenen se ven obligados a corregir el *hoîon* («como», «por ejemplo») de los manuscritos de Platón y de Simplicio por un *oîon* («único») que dé sentido a la frase, pero que resulta forzado. En el texto núm. 907 hemos adoptado esa corrección —al traducirla— sólo para que el

911 (28 A 26) PLATÓN, *Teet.* 181a: Pero si los partidarios del Todo ⟨inmóvil⟩ nos parece que dicen cosas más ciertas, buscaremos refugio junto a ellos, apartándonos de los que mueven las cosas inmóviles.

912 (28 A 26) S. E., *Adv. Math.* X 46: Pero que ⟨el movimiento⟩ no existe, lo afirman Parménides y Meliso, a los cuales Aristóteles ha denominado «partidarios ⟨del Todo inmóvil»⟩ y «anti-naturalistas»... porque la Naturaleza es el principio del movimiento, y ésta era suprimida, al decirse que nada se mueve [18].

913 (28 A 29) AECIO, I 24, 1: Parménides y Meliso niegan la generación y la destrucción, a raíz de considerar al universo inmóvil.

914 (28 A 31) AECIO, I 7, 26: Parménides ⟨dice que Dios es⟩ inmóvil, limitado y esférico [19].

---

lector vea cuál es el resultado de la misma. En el pasaje del *Teeteto* (texto núm. 908), en cambio, nos hemos atenido a los manuscritos. Hay que destacar, además, que aunque la palabra *Being* siempre arregla todo, éste sería el único caso de sustantivación de «ser» en Parménides sin artículo. Finalmente, y con relación al texto núm. 909, consideramos con KIRK y STOKES, *Phr.* V (1960), 1-4, que la frase «careciendo de lugar en el cual se pudiera mover» está parafraseando al verso 41 del fr. 8 (texto núm. 910: «cambiar de lugar») pero no es un argumento válido para rechazar el cambio espacial por la inexistencia de un «vacío» = «nada». El cambio es, en cualquier caso, básicamente existencial.

18 Aunque la referencia a los «partidarios ⟨del Todo inmóvil⟩» procede de Platón (texto núm. 911), es considerada por Walzer y Ross como fr. 9 del perdido escrito aristotélico *Sobre la filosofía*, tal vez en base al calificativo *aphysikoi*, «antinaturalistas», que leemos en el texto núm. 912.

19 Este es tal vez el único texto (doxográfico) en el cual lo que en otros es llamado «universo» o «ente», en términos de la primera parte del poema, es identificado con Dios, en una suerte de panteísmo. Naturalmente, cabe desconfiar de estas clasificaciones peripatéticas.

d) *Lo real como sustraído a la sucesión del tiempo.*

915 (28 A 22) Ps. Plut., 5: Parménides... declaró que el universo es eterno.

916 (28 A 36) Aecio, II 4, 11: Jenófanes, Parménides y Meliso dicen que el cosmos es inengendrado, eterno e indestructible.

917 Homero, *Il.* I 68-70:

Y se levantó
Calcas hijo de Téstor, con mucho el mejor de los augures,
que conoce las cosas que pasan, las que pasarán y las que pa-
[saron.

918 Hes., *Teog.* 36-38:

Comencemos por las Musas, que con sus himnos
regocijan a Zeus padre, en su gran corazón, dentro del Olimpo,
al decir las cosas que pasan, las que pasarán y las que pasaron.

919 (22 B 30) Clem., *Strom.* V 104: Heráclito de Éfeso... dice: «El mundo... existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre-vivo».

920 (28 B 8, 3 y 5-6) Simpl., *Fís.* 145, 3-6:

En tanto existe, es inengendrado e imperecedero;
... ...
nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez,
uno, continuo.

921 (28 B 8, 29-30) Simpl., *Fís.* 145, 30-31:

Lo mismo permanece en lo mismo, y descansa en sí
[mismo,
y así permanece firme en su posición.

922 (28 B 8, 36-37) Simpl., *Fís.* 86, 31-32:

Pues nada existe ni existirá
ajeno aparte de lo que es [20].

---

[20] Mientras Homero y Hesíodo distinguían las cosas que ya habían sucedido de las que estaban sucediendo y de las que aún no habían sucedido, Heráclito distinguía el pasado, presente

e) *Lo real como compacto y perfecto.*

923 (28 A 23) HIPÓL., I 11, 2: Él mismo dice que el universo es... esférico y homogéneo...

---

y futuro *de un mismo conjunto de cosas* (fr. 30). Sobre ese trasfondo, que implica nacimientos y muertes, mutaciones y movimientos de índole diversa, es decir, todo aquello que Parménides —en su afán de precisar las características de *lo real*— devalúa como meros «nombres», nos aproximamos a una concepción de la *eternidad* como *presencia permanente.*

Esto ha sido negado a veces. Por ej., FRÄNKEL, *WuF*, página 191 n. 1, argumenta que Parménides no dice simplemente «No (*oudè*) era ni (*oudè*) será», sino que añade un *poté*, que tiene que significar «alguna vez», y por ende su sentencia abarca «no toda la extensión del tiempo sino una cierta extensión del tiempo». Sin embargo, si se acude a los modelos estilísticos de Parménides, no se encontrará respaldo suficiente para ese argumento: *oudé pot'... thōrēchthênai* (*Il.* I 226) sólo puede traducirse «jamás... te armaste», y el *oudé pot'autoùs Eélios... epidérketai* (HES., *Teog.* 759-760) sólo significa «jamás el sol los miró». Por lo cual no se ve que el *oudé pot'ên* (28 B 8, 5 en texto núm. 920) pueda interpretarse «no existió sólo durante algún tiempo pasado», en lugar del «jamás fue».

STOKES, por su parte (*One and Many*, pág. 129), aduce que, si se quisiera significar la intemporalidad del ser no se echaría mano a una «palabra-tiempo» como *nŷn* («ahora»); pero aquí cabe recordar la sugerencia de CHERNISS, «Timaeus 38a8-b5», *JHS* 77 [1957], I, 22 n. 46) de que si el empleo de tal vocablo fue mal mirado por Platón —como algunos dicen—, habrá sido en el sentido de tomarlo como «una indicación del fracaso de Parménides en captar claramente la noción de eternidad temporal». Pero un fracaso es al menos un intento; y en la misma página Cherniss distingue el «era, es y será» (que, según Platón, corresponden al mundo sensible) como *perpetuidad* que contrasta con el «es», propio de la *eternidad* (distinción similar a la que señala LOENEN, págs. 62-63, entre *sempiternitas* y *aeternitas.* La perpetuidad, *sempiternitas,* es una continuidad sin fin, con cambios. La «eternidad» es caracterizada por Platón por un *permanecer en unidad* (37d; cf. PLOT., III 7, 2, 35). Y el mismo verbo «permanecer» (*ménō*) lo hallamos en el texto

924 (28 A 27) ARIST., *Fís.* III 6, 207a: Por otra parte, aquello fuera de lo cual no hay nada es perfecto e íntegro. En efecto, así definimos lo íntegro: aquello de lo cual nada está ausente, como por ejemplo un hombre entero o un cofre entero. Y lo que vale para cada cosa particular, vale también para el conjunto: el todo es aquello fuera de lo cual no hay nada. En cambio, aquello de lo cual está ausente algo no es «todo», sea lo que fuere lo que le falta. «Todo» y «perfecto» son, en cuanto a su naturaleza, absolutamente o aproximadamente lo mismo. Pero nada que no haya alcanzado su meta es perfecto. Y la meta es un límite. Por ello debe pensarse que Parménides ha hablado mejor que Meliso; en efecto, éste dice que el todo es infinito, mientras que aquél dice que el todo es limitado, «equidistante desde el centro ⟨en todas direcciones = 28B8, 44⟩».

925 (28 B 4, 2-4) CLEM., *Strom.* V 15:
Pues no se interrumpirá la cohesión del ente con el [ente,
ya sea dispersándola en todo sentido, totalmente en [orden,
o bien combinándola.

926 (28 B 8, 22-25) SIMPL., *Fís.* 145, 23-26:
Tampoco es divisible, ya que es un todo homogéneo,
ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión,
ni algo menor, sino que todo está lleno de ente;
por ello es un todo continuo, pues el ente se reúne con [el ente.

927 (28 B 8, 42-49) SIMPL., *Fís.* 146, 15-22:
Pero puesto que hay un límite último, es completo

---

núm. 921, de un modo que revela el *intento* de Parménides de caracterizar a lo verdaderamente real como *eterno presente.*

en toda dirección, semejante a la masa de una esfera
[bien redonda,
equidistante del centro en todas direcciones; pues es
[forzoso
que no exista algo mayor ni algo menor aquí o allí;
no hay, en efecto, no-ente que le impida alcanzar
la homogeneidad ni ente que de algún modo sea
aquí o allí mayor o menor, ya que es por completo
[incólume;
igual por todos lados, se encuentra en sus límites[21].

[21] Las características de lo real ya apuntadas implican que éste es un todo perfecto y continuo, sin fisuras. Esto no debe ser entendido en sentido espacial ni temporal (aunque Parménides, como nosotros, deba emplear un léxico con resonancias tempo-espaciales), al hablar de «esfera», «límites», etc., sino sobre todo en sentido metafísico.

Desde los antiguos doxógrafos (como Hipólito, texto número 923) hasta modernos helenistas ingleses (por ej., Burnet, *EGP*, págs. 181-182, Cornford, *PaP*, pág. 44, Guthrie, II, páginas 43 ss.) han interpretado el fr. 8, 43-44 (texto núm. 927) como una caracterización «esférica» de lo real. Burnet, página 182, llega incluso a considerar a Parménides como *padre del materialismo*. Correctamente, en cambio, señala Owens («Eleatic Questions», art. de 1960 incluido con adiciones en *SPP*, II, págs. 64 ss.) que el sentido de «límites» en 8, 26 (texto núm. 909) no puede ser el de tener «límites» en el tiempo, ya que eso implicaría tener comienzo y fin, cosa que explícitamente niega Parménides (y lo mismo vale para 8, 31, en texto 967). El sentido de «consumación» o «perfección» que la palabra tiene a veces en Homero (Owen cita *Il.* XVIII 501; *Od.* V 289) hace pensar que «límite» en Parménides «es el sello de la *invariabilidad*» (Owen, pág. 65; adviértase que, tanto en 8, 26 como en 8, 31 el «límite» «encadena». Y eso vale también para el espacio). Stokes, *One and Many*, pág. 140, apunta correctamente que la comparación con la esfera sólo puede tener el sentido de hacer gráfica la uniformidad y perfección de lo real. «Cohesión del ente con el ente», «el ente se reúne con el ente» (textos núms. 925 y 926) no aluden a un «ente que era» idéntico al «ente» (como conjetura insólitamente Tarán, págs. 177-178,

IV. Los caminos de la investigación.

a) *Sólo se puede pensar lo que es.*

928 (28 B 2, 1-2, 3-8) Proclo, *Timeo,* I 345, 18-20; Simpl., *Fís.* 116, 28-32-117, 1:

Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra,
cuáles son los únicos caminos de investigación que se [puede pensar;
uno: que es y que no es posible no ser;
es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la Verdad);
el otro: que no es y que es necesario no ser.
Te mostraré que este sendero es por completo inescru- [table;
no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inacce- [sible)
ni lo mostrarás[22].

---

n. 7). Dichas expresiones de Parménides equivalen, en cambio, a éstas: «el ente se reúne consigo mismo», «cohesión del ente consigo mismo».

[22] Lo primero que revela la diosa concierne a los *modos* (o «caminos») en que el pensamiento puede buscar la verdad. Pero de los dos únicos caminos concebibles, sólo el primero es transitable lógicamente: el modo de buscar *lo que es.* El otro camino es intransitable: sería contradictorio pensar que existe lo que no es.

El principal problema que ha suscitado este texto ha sido la determinación del sujeto de las frases «que es» (v. 3) y «que no es» (v. 5). Reale (ZMR), págs. 190 ss., ha analizado las principales respuestas anteriores a 1967: a) Capelle, página 165 (y otros): «el Ente»; b) Verdenius, *Diss.,* pág. 32 y n. 3: «realidad»; «Parmenides B2, 3», *Mn.* IV, 15 (1962), 237: «la verdadera naturaleza de las cosas»; c) Loenen, páginas 12-15: «algo» (esta traducción es adoptada por Hölscher, *Parm.,* págs. 15 y 19-20, aunque sin recurrir al cambio de la lectura de los manuscritos a que apela Loenen); d) Un-

929 (28 B 4, 1) CLEM., *Strom.* V 15:
Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento
[las cosas están presentes.

930 HOMERO, *Il.* XV 80-84:
Tal como vuela el pensamiento de un hombre, el cual, tras haber recorrido muchas regiones, piensa en su corazón «estuve ahí o allí», deseando —al recordar— ir a muchas partes, con semejante prisa en su anhelo, voló la divina Hera[23].

931 (28 B 6, 1-2) SIMPL., *Fís.* 86, 27-28:
Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras a la nada no le es posible ser.

TERSTEINER, págs. LXXXI-XC y 129: «camino de investigación»; e) BURNET, pág. 135, RAVEN, pág. 269, KAHN, «The Thesis», págs. 707 ss.: *it*; MANSFELD, págs. 45-62, BORMANN, pág. 33: *es* (equivalente de *it* en alemán: un sujeto indefinido); KRANZ (DK), REALE (ZMR), TARÁN, pág. 32: construcciones impersonales, existenciales. A los que cabría añadir, pero como una aclaración previa entre paréntesis «el que dice», HEITSCH, pág. 15.

Pero los adverbios modales *hópōs* y *hōs* que preceden a cada «es», al indicar cada camino en los versos 3 y 5, muestran claramente, a nuestro juicio, que se trata de una *sentencia modal, sin sujeto* (como en Esquilo, *Agamenón* 67: *ésti d'hópe nŷn ésti,* que podría traducirse «[las cosas] son como son»). Y así como se asimila el «que no es» (del segundo camino, v. 5) a «lo que no es» (*tò mè ón*) del verso 7, cabe equiparar el «que es» a «lo que es» (*tò eón*) que no aparece en el fr. 2, pero sí en el 4, 6 y 8, con la aclaración ya hecha (nota 16) de que *no es un sujeto* —innecesario en griego—, *sino un resultado.*

23 La conexión «pensamiento» (*noûs*) - «realidad» es básica para Parménides. Tal conexión —aunque en un sentido más rudimentario— se da ya en Homero.

FRÄNKEL, pág. 160, cita el texto homérico, núm. 930, en relación con «el hombre que sabe», de 28 B 1, 3 (texto núm. 875); pero a nosotros nos resulta más pertinente traerlo a cuenta aquí, en parte estimulados por el ensayo de K. v. FRITZ en *CP* 40 (1945), espec. págs. 237-238.

932 (28 B 7, 1-2) PLATÓN, *Sof.* 258d:
Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no
[sean;
pero tú aparta el pensamiento de este camino de in-
[vestigación.

933 (28 B 8, 1-2) SIMPL., *Fís.* 145, 1-2:
Un solo camino narrable
queda: que es.

934 (28 B 8, 16-17) SIMPL., *Fís.* 145, 17-18:
Está decidido, como lo exige la necesidad,
dejar un ⟨camino⟩, impensable e innombrable.

935 (28 B 3) PLOT., V 1, 8:
Pues ⟨sólo⟩ lo mismo puede ser y pensarse.

936 (28 B 8, 34-36) SIMPL., *Fís.* 146, 7-9:
⟨Lo que⟩ puede pensarse es lo mismo que aquello por
[lo cual existe el pensamiento.
En efecto, fuera del ente —en el cual tiene consistencia
[lo dicho—
no hallarás el pensar[24].

---

[24] En estos dos últimos textos está en juego lo mismo que en los anteriores de esta serie, y de ningún modo se pone en cuestión una identidad neoplatónico-hegeliana entre ser y pensar. Sólo lo existente puede pensarse; por ello sólo gracias a lo que es existe el pensamiento, y en ello tiene su consistencia lo dicho.

En la interpretación de estos dos pasajes, luego de confrontar diversas opiniones y aun de contemplar la posibilidad de que por lo menos el fr. 3 esté incompleto —únicamente le hemos añadido un «sólo»— hemos optado por la interpretación de HÖLSCHER, *Parm.*, págs. 81-82, 97-99, y *A. F.*, págs. 91-100, que se nos presenta como la más coherente.

b) *El discurso de la opinión como camino segundo o tercero.*

937 (28 A 24) ARIST., *Met.* I 5, 986b: Mas Parménides parece hablar mirando aquí mejor. En efecto, por estimar que, fuera del ente, el no-ente no es nada, piensa que necesariamente existe una sola cosa, el Ente, y nada más... Pero forzado a seguir a los fenómenos y a suponer lo Uno según el concepto, pero la multiplicidad según los sentidos, postula dos causas y dos principios: caliente y frío, que es como si dijera fuego y tierra, y de ellos asigna al Ente lo caliente y lo otro a lo no-Ente.

938 (28 B 1, 28-32) SIMPL., *Del Cielo* 557, 25-29:
Y ahora es necesario que te enteres de todo:
por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien [redonda;
por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales [no hay fe verdadera.
Pero igualmente aprenderás también tales cosas: cómo [lo que se les aparece,
al penetrar todo, debe existir admisiblemente.

939 (28 B 8, 50-53) SIMPL., *Fís.* 146, 23-26:
Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento
acerca de la Verdad; y ahora aprende las opiniones de [los mortales,
escuchando el engañoso orden de mis palabras.
Según sus pareceres han impuesto nombres a dos for-[mas.

940 (28 B 8, 60-61) SIMPL., *Fís.* 39, 8-9:
Yo te narro este ordenamiento cósmico como un todo [coherente,
de modo que el parecer de alguno de los mortales jamás [te supere.

941 (28 B 10, 1 y 4-5) Clem., *Strom.* V 138:
Conocerás la naturaleza del éter...
... ...
... ...
también te enterarás de las obras errantes de la luna
[de ojos redondos
y de su naturaleza, y conocerás también el cielo circundante[25].

942 Simpl., *Fís.* 78, 2-10: En efecto, censurando a aquellos que hacen coincidir en lo inteligible el ente y el no-ente,
«para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo
y no lo mismo»
y tras hacer a un lado el camino que investiga el no-ente,
«pero tú aparta el pensamiento de este camino de in-
[vestigación»,
añade:
«un solo camino narrable
queda: que es. Y sobre este camino hay signos
abundantes.»

---

25 También la segunda parte del poema, que describe las opiniones de los mortales, forma parte de la revelación de la diosa.

A. A. Long, *Phr.* VIII (1963), 92, sostiene que la diosa «introduce la cosmogonía en tercera persona, *katéthento,* como si cancelara su responsabilidad personal por el contenido». Pero el vocablo *katéthento* («han impuesto») ya había aparecido en el fr. 8, 39, también junto a «nombres», y así reaparecerá en el fr. 19, 3. Y contra Long cabe sobre todo destacar que hallamos la segunda persona —o sea, la diosa continúa su exposición en la segunda parte del poema— en el texto núm. 940 y, en forma insistente, tres veces en el texto núm. 941. Sobre la traducción de *diákosmon eoikóta pánta* por «ordenamiento cósmico como un todo coherente», véase Verdenius, *Diss.*, págs. 50-51, y «Der Logosbegriff», II, 115-117; Untersteiner, pág. CLXXVII y notas; Bormann, páginas 127-130, y Hölscher, *Parm.*, págs. 105-106.

943 (28 B 6, 1-2 y 2-6) SIMPL., *Fís.* 86, 27-28 y 117, 4-10:

Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser,
mientras ⟨a la⟩ nada no ⟨le⟩ es posible ⟨ser⟩. Esto te
[ordeno que muestres.
En efecto, de este primer camino de investigación te
⟨aparto⟩,
⟨añade:⟩
pero también de aquel en el cual los mortales que nada
[saben
deambulan, bicéfalos; pues la incapacidad guía en sus
pechos a la turbada inteligencia.

944 (28 B 7, 1-2, 2-4) PLATÓN, *Sof.* 258d, y S. E., *Adv. Math.* VII 114:

Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no
[sean.
Pero tú aparta el pensamiento de este camino de in-
[vestigación;
ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas
[veces intentada
de dirigirte con la mirada perdida y con el oído atur-
[dido[26].

---

[26] Los fragmentos 6 y 7 DK presentan una mezcla de versos recogidos de fuentes diversas; el resultado es, en parte, una superposición; en parte, una incoherencia de sentido en el fr. 6 (texto núm. 943).

Esta incoherencia se patentiza cuando, tras formular el principio de no contradicción, la diosa dice: «Esto te ordeno que muestres», mas en el verso siguiente insta a *apartarse de este primer camino.* En realidad, la palabra «aparto» no figura en el texto en que Simplicio cita a Parménides, pero, como el hexámetro queda truncado, Diels —en su edición de Simplicio— ha conjeturado *eírgō* («aparto») en base al verso 2 del fr. 7 (texto núm. 944). Ese mismo verso —posiblemente tomado de Platón— Simplicio lo reproduce en otro lugar (pág. 78, 6: texto núm. 942, tras la cita del cual dice «añade» y pone a continuación lo que para nosotros son

945 (28 B 6, 1-2; B 7, 1-2; B 6, 4-9) SIMPL., *Fís.* 86, 27-28, 143, 31-144, 1, 11, 5 y 8-13:

Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras ⟨a la⟩ nada no ⟨le⟩ es posible ⟨ser⟩. Esto te [ordeno que muestres.

---

los dos primeros versos del fr. 8 y comienzo del tercer verso). Lo curioso es que Diels, al conjeturar, en pág. 117, 6, *eírgō* («aparto», en base al *eîrge* del verso 6 de pág. 78), al encontrarse en lo que sigue con por lo menos una línea en blanco, ponga en ella la palabra *epágei* («añade») que figuraba en la pág. 78, 7, aun cuando lo que tenga que añadir no sean los versos del fr. 8 que había en p. 78, sino los versos que en DK figuran como 6, 4-6. Más extraño resulta el proceder de Diels si tenemos en cuenta que el verso que se constituye en 6, 4 no sólo no resuelve la mencionada incoherencia, sino que la aumenta, ya que ahora son dos los caminos de los que hay que apartarse, a pesar que la diosa había ordenado que mostrase «esto».

En vista de tal situación, se ha pensado que luego de 6, 3 debía haber una «laguna» en el texto, que movió a Diels a poner no sólo «aparto» en la línea 6 sino «añade» en la 7: así TARÁN, pág. 60, STOKES, *One and Many*, págs. 113 siguientes, y HEITSCH, pág. 148, entre otros, han sugerido contenidos posibles para llenar la «laguna», si bien no han especificado palabras concretas posibles. Antes que ellos, Rosamond KENT SPRAGUE, *CP* I, 2, págs. 124-126, había propuesto intercalar 7, 1-2 entre 6, 2 y 6, 4. Pero TARÁN ha objetado que la laguna tiene que estar entre 6, 3 y 6, 4; no entre 6, 2 y 6, 3. N. CORDERO, *Los dos caminos de Parménides*, dis. inéd., Buenos Aires, 1973, págs. 120-126, ha propuesto reemplazar la conjetura de Diels *eírgō* («aparto») por esta otra: *árxei* («comenzarás»), aunque ello requiera un cierto reacomodamiento del texto y lectura: la omisión del *se* («te») en 6, 3, la interpretación de la preposición *apó* (también en 6, 3, pero luego en 6, 4) como significando «por» y no «de», y de la partícula *autár* (en 6, 4) como «luego» y no por «pero», de modo que el conjunto se lea: «pues comenzarás por este primer camino de investigación, y luego por aquel en el cual deambulan, etc.» Claro que, entre otras cosas, esto supone *comenzar dos veces*, lo cual no tiene apoyo en ninguna otra parte del poema. Nuestra propia propuesta está en los textos núms. 945 y 946.

Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no [sean.
Pero tú aparta el pensamiento de este camino de in- [vestigación;
.... en el cual los mortales que nada saben
deambulan, bicéfalos; pues la incapacidad guía en sus
pechos a la turbada inteligencia. Son llevados
como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe [juzgar,
para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo
y no lo mismo.

946 (28 B 7, 3-6) S. E., *Adv. Math.* VII 114:
Ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas [veces intentada
de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido
y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido [argumento
narrado por mí[27].

---

[27] Hay sólo dos caminos: los mencionados en el fr. 2. La «opinión de los mortales» no es un tercer camino, y menos el del «no-ente», que no es posible *mostrar*: la opinión de los mortales es *mostrada* en la segunda parte del poema.

En nuestra propuesta nos basamos, en lo que hace al fr. 6, en Simplicio (texto núm. 945), quien del fr. 7 DK ha conocido sólo los versos 1 y 2 (citados por él 3 veces juntos; el 7, 2 aislado es mencionado otras dos veces). La cita de Sexto es una suerte de antología, ya que cita casi íntegro el proemio (hasta el v. 30), luego el 7, 2-6 y 8, 1-2 (el 8, 1 completa el 7, 6, siempre DK). No cita, en cambio, el importante verso 7, 1 que Platón menciona dos veces junto con el 7, 2. De ello se infiere que Simplicio y Sexto han mezclado versos que deben ir probablemente en otro orden. Añadamos que Diógenes Laercio cita 7, 3-5 (D. L., IX 22), lo cual, teniendo a la vista Platón y Simplicio, nos sugiere que 7, 1-2 y 7, 3-5 corresponden a contextos diferentes. Por eso hemos dejado 7, 3-5 (o mejor, 7, 3-6, ya que el verso 6 combina con el 8, 1) como un fragmento o pasaje de continuidad segura, y apartado del resto. Si los versos 7, 1-2

V. La cosmogonía revelada.

a) *Papel de la cosmogonía en la revelación de la diosa.*

947 (28 A 24) Arist., *Met.* I 5, 986b: Pero forzado a seguir a los fenómenos y a suponer lo Uno según el

---

deben ir juntos, como lo sugiere su doble presencia en Platón y su reproducción —varias veces— por Simplicio, se compatibilizan bien con 6, 1-2, como había visto bien Kent Sprague. Pero puesto que no es necesario incluir en el poema 6, 3, ya que es una evidente distorsión de 7, 2, tenemos lugar para 7, 1 y 7, 2, con lo cual queda a salvo de la objeción de Tarán de que la laguna no va entre 6, 2 y 6, 3 sino entre 6, 3 y 6, 4. Al eliminar 6, 3, suponemos una laguna de dos versos después de 6, 2, y que queda colmada por la inserción de 7, 1-2. Claro que siempre quedan las palabras de 6, 4 «pero también de aquel en el cual, etc.», obstaculizando la comprensión. Ahora bien, tengamos en cuenta que los versos 6, 4-9 son citados *sólo una vez y por un solo autor* (Simplicio), que a veces se equivoca en sus citas. Un ejemplo claro de estas equivocaciones lo hallamos en la segunda parte del verso 36 del fr. 8 (p. 146, 9: «ni si hay o habrá tiempo»; la lectura correcta es, sin duda, la de p. 86, 31: «ni hay ni habrá nada»). No intentaremos corregir el error que es para nosotros indudable en 6, 4: en su lugar, pondremos puntos suspensivos.

De este modo, en el texto núm. 945 dejamos un texto claro (aunque incompleto en un verso), en el cual se enuncian los dos caminos y se dice lo que sucede con la gente que quiere transitar por el segundo. Esta gente *no son todos los mortales*. Long, *Phr.* VIII (1963), 99, pretende que esta crítica «está dirigida hacia los mortales en bloque». Pero, dado que la diosa insiste en que hay que enterarse de las «opiniones de los mortales» (28 B 1, 28-32; B 8, 50-52, 60-61), sería extraño que estos mortales pertenecieran al mismo «bloque» de los que «deambulan» por un camino del que la diosa insta a apartarse. Y más extraño aún sería que «los mortales en bloque» sostuvieran cosas tales como que «el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo» (véase

concepto, pero la multiplicidad según los sentidos, postula dos causas y dos principios: caliente y frío, que es como si dijera fuego y tierra, y de ellas asigna al Ente lo caliente y lo otro a lo no-Ente.

948 (28 A 7) ALEJ., *Meteor.* 31, 7: Respecto de Parménides y de su doctrina, Teofrasto, en el primer libro de la *Física,* habla así: «Parménides... recorre ambos caminos... por un lado, según la verdad, supone que el universo es uno, inengendrado y esférico; y, por otro lado, según la opinión de la mayoría, asigna a la generación de los fenómenos dos principios: fuego y tierra, uno como materia y el otro como causa y agente».

949 (28 A 34) PLUT., *Adv. Colot.* 111d-e: Colotes, jugando con las palabras y atacando el discurso no por el contenido sino por la expresión, dice que Parménides suprime lisa y llanamente todas las cosas, al considerar al ente como uno. Pero no suprime ni las cosas ni el ente-uno, sino que adjudica a cada una lo que le corresponde: asigna lo inteligible a la especie de lo uno y ente (lo llama «ente» porque es eterno e indestructible, y «uno» porque es homogéneo consigo mismo y no admite variación) y lo sensible a lo desordenado y en movimiento. Se puede observar el criterio de esto: «por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien-redonda», que trata de lo inteligible y que es siempre del mismo modo; «por otro lado, las opiniones de los mortales para las cuales no hay fe verdadera», en

---

texto 573, conectado con Heráclito). Si Parménides ha interpretado que, según Heráclito, «acoplamientos (son) cosas íntegras y no-íntegras», para él Heráclito ha tomado por el camino del no-ente, según el cual hay cosas que no son. Una vez que se viola el principio de no-contradicción enseñado en 28 B 2, se queda convertido en «bicéfalo» que identifica los contrarios entre sí (y luego los separa).

razón del tratar con cosas que admiten múltiples transformaciones, afecciones y desemejanzas.

950 (28 A 34) SIMPL., *Fís.* 39, 10-12: A este discurso lo llama conjetural y engañoso, pero no lo considera como completamente falso, sino que surge de la verdad inteligible hacia lo fenoménico y sensible, que se conjetura.

951 (28 A 34) SIMPL., *Fís.* 25, 14-16: Entre los que hablan de principios múltiples, algunos suponen que son limitados en cantidad, otros que son infinitos. Y entre los que suponen que son limitados, algunos postulan dos, como Parménides en los versos referidos a la opinión habla del fuego y de la tierra (o más bien, luz y tinieblas).

952 SIMPL., *Fís.* 38, 18-28: Conviene Alejandro en que, en los versos referidos a la verdad, los cuales tratan del ente inteligible, Parménides dice que el ente es uno, inmóvil e inengendrado: «Al describir una física acorde a las opiniones de la mayoría y según los fenómenos», dice, «no afirmando ya que el ente es uno ni inengendrado, postula como principio de las cosas que se generan al fuego y a la tierra, en lo cual concibe a la tierra como materia y al fuego como causa eficiente; y llama», dice Alejandro, «al fuego, luz, y a la tierra, tinieblas». Ahora bien, si Alejandro entiende «acorde a las opiniones de la mayoría y según los fenómenos» que Parménides apunta a lo sensible al hablar de lo conjeturable, es correcto; pero si piensa que tal discurso es por completo falso, y si considera que la luz o el fuego son llamados «causa eficiente», se equivoca.

953 SIMPL., *Fís.* 31, 3-8 (escolio a fr. 8, 59, citado en la misma pág. 31, 2): También se halla, inserta entre los versos, una nota en prosa, tal vez de Parménides

mismo, que dice: «en el primero ⟨esto es, el fuego⟩ está lo sutil, lo caliente, la luz, lo suave y lo liviano; mientras lo denso es denominado lo frío y lo oscuro, lo duro y lo pesado. En efecto, estas ⟨dos cualidades⟩ se han separado cada una a su modo».

954 (28 B 8, 50-61) SIMPL., *Fís.* 38, 30-32 a 39, 1-9:
Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento
acerca de la verdad; y ahora aprende las opiniones de
[los mortales,
escuchando el engañoso orden de mis palabras.
Según sus pareceres han impuesto nombres a dos for-
[mas,
de las cuales no se puede ⟨nombrar⟩ a una sola: en eso
[se confunden.
Y las han discernido como opuestas en figura y les han
[puesto señales
que las separan entre sí; allí el etéreo fuego de la llama,
suave, muy liviana, idéntica por doquier a sí misma,
pero no idéntica a la otra; pero también aquella ⟨otra⟩,
[en sí,
opuesta, noche oscura, de conformación densa y pesada.
Yo te narro este ordenamiento cósmico como un todo
[coherente,
de modo que el parecer de alguno de los mortales
jamás te supere.

955 (28 B 8, 24) SIMPL., *Fís.* 145, 25:
...Todo está lleno de ente...

956 (28 B 9, 3) SIMPL., *Fís.* 180, 11:
Todo está lleno a la vez de luz y de noche oscura[28].

---

[28] Las «opiniones de los mortales» configuran un declarado intento de una cosmogonía coherente, de modo tal que no la «supere» ninguna otra cosmogonía compuesta por «alguno de los mortales» (Hesíodo, Ferécides). Parménides cumple con el plan anunciado en el proemio (texto núm. 873): sabe que no

b) *La homogeneidad del mundo y su condición de totalidad.*

957 (28 A 23) HIPÓL., I 11, 2: Él mismo dice que el universo es... homogéneo.

958 (28 A 27) ARIST., *Fís.* III 6, 207a: El todo es aquello fuera de lo cual no hay nada.

959 (28 B 8, 5) SIMPL., *Fís.* 145, 5:
Puesto que es ahora *todo a la vez.*

---

es todo Luz en el mundo en que vive, sino que también hay Noche, de la cual partió guiado por «doncellas» y transportado por «yeguas muy conocedoras», en el «camino de la diosa» (texto núm. 875). Ciertamente, al llegar a la luz ha podido descubrir la *unidad inmutable* de lo real, que ha expuesto en el «discurso de la verdad». Pero en la segunda parte del poema trata de explicar (no por motivos políticos, como conjetura E. L. MINAR, *AJP* 70 [1949], 49-55, sino pedagógicos) «cómo lo que se les aparece» a los mortales, «al penetrar todo, debe existir admisiblemente» (texto núm. 938), partiendo de la Luz y la Noche que conforman una *totalidad*: el común de las gentes se equivoca cuando nombra *una sola* de estas formas, sin la otra.

Desde Aristóteles, que pretende asimilar estas dos formas a las de ser y no-ser, y Teofrasto (quien, como ha mostrado MCDIARMID, pág. 120, parafrasea y mezcla lo dicho por Aristóteles en *Met.* 984a-b y 986b-987a) hasta pleno siglo XX, se han sucedido cantidades de interpretaciones acerca del sentido de esta segunda parte: por ej., se la considera como una reproducción de teorías pitagóricas sustentadas por Parménides en su juventud (CORNFORD, *PaP*, pág. 52), o como una visión del mundo desde el punto de vista del tiempo, así como lo sería la primera parte desde el punto de vista de la eternidad (W. R. CHALMERS, *Phr.* V [1960], 5-22), o bien como un mero artificio literario (TARÁN, págs. 202-230), etc. Nuestra propia posición se basa, en buena parte, en las interpretaciones de VERDENIUS, *Diss.*, pág. 25, H. SCHWABL, «Sein und Doxa», *UBV*, págs. 391-421, y HÖLSCHER, *A. F.*, págs. 103-112.

960 (28 Z 8, 22-25) SIMPL., *Fís.* 145, 23-26:
Tampoco es divisible, ya que es un *todo homogéneo,* ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión, ni algo menor, sino que *todo está lleno* de ente; por ello es un *todo continuo,* pues el ente se reúne con el ente.

961 (28 B 8, 36-37) SIMPL., *Fís.* 86, 31-32:
Pues *nada existe ni existirá*
ajeno aparte de lo que es.

962 (28 B 8, 55-59 y 28 B 9, 1-4) SIMPL., *Fís.* 180, 3-13:
«Y las han discernido como opuestas en figura y les han [puesto señales
que las separan entre sí; allí el etéreo fuego de la llama,
suave, muy liviana, idéntica por doquier a sí misma,
pero no idéntica a la otra; pero también aquella (otra), [en sí,
opuesta, noche oscura, de conformación densa y pesada.»
y poco después, nuevamente:
«Pero puesto que todo es denominado luz y noche
y, según las cualidades de éstas, se aplican a unas cosas [tanto como a otras,
todo está lleno a la vez de luz y de noche oscura,
ambas iguales, ya que nada hay aparte de ninguna de [las dos»,

pero si «nada hay aparte de ninguna de las dos», es evidente que ambos son principios y también que son contrarios [29].

---

[29] En el cotejo de los versos de la segunda parte del poema con los de la primera, cabe advertir similitudes sin duda nada casuales: descrita —más abstractamente— como el ente unitario o —de modo más gráfico— como explicada a partir de una pareja de contrarios, la realidad es revelada como una totalidad compacta, homogénea, a la cual nada falta.

De la reiteración, en ambas partes del poema, de que «*todo está lleno*», no debe inferirse una noción de «vacío»

c) *Justicia y Necesidad en la custodia de los límites.*

963 (28 A 37) AECIO, II 7, 1: Parménides dice que hay anillos que se enroscan uno sobre el otro, unos compuestos de lo sutil y otros de lo denso... Y el más central de todos los anillos mixtos es tanto ⟨principio⟩ como ⟨causa⟩ del movimiento y de la generación, a la cual denomina divinidad gobernante y portadora de las llaves, Dike y Necesidad.

---

en el sentido del atomismo. Lo «lleno» no significa que ocupa todo lugar, en sentido espacial, sino que denota una plenitud compacta. Por ello acierta SCHWABL, «Sein und Doxa», *UBV*, pág. 410, cuando conecta no sólo 9, 3 (texto núm. 956) con 8, 24 (texto núm. 955) —como hace HÖLSCHER, *A. F.*, pág. 108—, sino también con 8, 5 (texto núm. 959). Ya FRÄNKEL, *WuF*, pág. 181, muestra que el «a la vez» de 9, 3 no tiene sentido temporal. Pero por lo mismo no nos resulta clara la nota añadida (12b a *UBV*, pág. 408) de Schwabl en el sentido de que el dualismo parmenídeo «vale tanto para la alternativa» *es o no es* «como para la alternativa» *luz y noche*. Si «todo está lleno de ente» viene a equivaler a «todo está lleno de luz y de noche», queda en claro que el no-ente como tal está excluido de ambas partes del poema. Incluso, más que la conclusión de SCHWABL, *loc. cit.*, pág. 411, de que «Luz y Noche son el Ser en su modo de aparecer; de no-Ser no se habla», preferimos la tesis de HÖLSCHER, *A. F.*, págs. 108-109, de que «Parménides contradice la opinión de los hombres, que tienen lo invisible por no existente... *La totalidad y continuidad ha sido demostrada para negar el no-ser, a saber, el perecer en la nada. La totalidad de Luz y Noche es probada para excluir que haya algo que no sea ni Luz ni Noche*» (subr. nuestro). Añadamos, a propósito del texto núm. 960, que —como bien dice STOKES, *One and Many*, págs. 134-135— cuando Parménides dice que «(el ente) tampoco es divisible», lo que significa es que el intelecto no puede concebir tal divisibilidad. La opinión, en cambio, puede admitirla. Y respecto del verso 4 del fr. 9 (texto núm. 962), estamos de acuerdo con FRÄNKEL, *WuF*, págs. 180-181 en que ambos principios son «iguales» en valor; es decir, no son iguales cuantitativa sino cualitativamente.

964 EURÍP., *Hipól.* 538-540:
Pero Amor, tirano de los hombres,
portador de las llaves de los encantadores
tálamos de Afrodita.

965 (28 B 1, 11-14) S. E., *Adv. Math.* VII 111:
Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del
[Día,
y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra.
Ellas mismas, etéreas, están cubiertas por grandes hojas,
de las cuales Dike, la de abundantes penas, guarda las
[llaves de usos alternos.

966 (28 B 8, 13-14) SIMPL., *Fís.* 145, 13-14:
A causa de lo cual ni nacer
ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas.

967 (28 B 8, 29-31) SIMPL., *Fís.* 145, 30-32:
Lo mismo permanece en lo mismo, y descansa en sí
[mismo,
y así permanece firme en su posición; pues la poderosa
[Necesidad
lo mantiene en las ligaduras del límite, que lo rodea
[en su torno.

968 (28 B 10, 6-7) CLEM., *Strom.* V 138:
Y cómo la Necesidad, conductora, ha forzado
a mantener a los astros en sus límites.

969 (28 B 12, 3 y 28 B 13) SIMPL., *Fís.* 39, 16-18:
«Y en el medio de ellos está la divinidad que gobierna
[todo»
y afirma que ésta es causa de los dioses, cuando dice:
«concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses» [30].

---

30 Parménides, como Heráclito, concibe una legalidad rígida tanto en el plano ontológico de la primera parte del poema como en el cosmogónico de la segunda, aun cuando para eso deba recurrir a figuras mitológicas. El papel del «Amor» dentro

970 (28 A 32) Aecio, I 25, 3: Parménides y Demócrito dicen que todo sucede según Necesidad, y que la misma es Destino, Dike...

d) *La esfericidad del universo.*

971 (28 A 23) Hipól., I 11, 1: También Parménides concibe al universo... esférico.

972 (28 A 27) Arist., *Fís.* III 6, 207a: Parménides... dice que el todo es limitado, «equidistante desde el centro».

973 (28 B 1, 29) Simpl., *Del Cielo* 557, 26:
El corazón inestremecible de la verdad bien redonda.

974 (28 B 8, 43-44) Simpl., *Fís.* 145, 16-17:
Semejante a la masa de una esfera bien redonda,
equidistante del centro en todas las direcciones.

---

de ellas será precisado en la serie de textos sobre «la generación de los seres».

Como se ve en las doxografías de los textos núms. 963 y 970, la Justicia aparece en Parménides identificada a veces con la Necesidad, aunque ésta sólo denote el aspecto de la inexorable rigidez de aquélla. Pero en los textos núms. 966 y 967, ambos referidos al «ente» de la primera parte del poema, es notoria la equivalencia de ambos. Dejamos sin traducir Dike, como ya lo hiciéramos en Heráclito, no sólo por tratarse de una divinidad mítica, sino porque Parménides la menciona en el proemio junto a *Thémis*, que es la justicia personal (emanada de la decisión del noble o jefe tribal; cf. V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, 1921, reprod. Darmstadt, 1966, págs. 12-13, mientras *Díke* es la justicia impersonal de la *Pólis*, la justicia estatal. En el proemio (texto núm. 965) aparece Dike discriminando quién puede pasar hacia la parte del camino que conduce hacia el Día, aunque no es tan rígida: es persuadida por las «hijas del Sol» (texto núm. 886). Luego, en la primera parte del poema, asegura al ente su «invariabilidad» (cf. nota 21); y en la segunda, la vemos preservando el movimiento de los astros (texto núm. 968).

975 (28 A 37) AECIO, II 7, 1: Parménides dice que hay anillos que se enroscan uno sobre el otro... Y lo que rodea a todos es sólido como una muralla... También sólido es lo que está más en el centro de todos.

976 (28 A 44) D. L., VIII 48: ⟨Se dice que Pitágoras⟩ fue también el primero en llamar «cosmos» al cielo y a la tierra «redonda», aunque Teofrasto dice que fue Parménides, y Zenón dice que fue Hesíodo.

977 (28 A 44) AECIO, III 15, 7: Parménides y Demócrito ⟨dicen que la tierra⟩, a causa de guardar una distancia igual en todas direcciones, permanece en equilibrio, sin que exista una causa por la que se incline más aquí que allí.

978 (28 B 10, 5) CLEM., *Strom.* V 138:

Conocerás también el cielo circundante.

979 (28 A 37) CIC., *De nat. deor.* I 11, 28: Parménides ideó algo semejante a una corona (*stephánē* la llama), un círculo pleno de fuegos y luz que circunda al cielo [31].

---

[31] La perfección y uniformidad ontológica que son descritas en el discurso de la verdad valen, de distinta manera, para el ámbito fenoménico, donde se concreta a través de la descripción del mismo como esférico y de la redondez de la tierra y demás cuerpos y figuras siderales.

Sobre el carácter puramente metafórico de la comparación del ente con una esfera (textos núms. 972 y 974), ver nota 21. Adviértase que no estamos frente a un «dualismo de mundos», uno ontológico y otro fenoménico; ya que, cualquiera sea el grado de veracidad que se otorgue a lo dicho en la segunda parte del poema, en principio parece claro que dichos «ámbitos» son presentados como *aspectos de una misma realidad*. Y aspectos cuya fisonomía no depende de ser ofrecidos primeramente al intelecto y luego a la percepción (ver nota 35) —tal como distingue Platón, pero que sería anacrónico atribuir a Parménides—, sino del ser ofrecidos primeramente sólo al «hombre que sabe», pero luego *también* a los demás mortales. Subrayamos el «también»,

e) *La conformación del universo.*

980 PLUT., *Adv. Colot.* 1114b: Pero Parménides ni siquiera ha suprimido «fuego» ni «agua» ni «precipicio» ni «Estados situados en Europa y Asia», al decir de Colotes, puesto que ha descrito un ordenamiento cósmico, y mezclando lo brillante y lo oscuro ⟨como si fueran⟩ elementos, a partir de ellos y a través de ellos produce todos los fenómenos. Y, en efecto, muchas cosas ha dicho acerca de la tierra y del cielo, del sol, la luna y los astros, y ha narrado la génesis de los hombres.

981 (28 A 35) ARIST., *De gen. y corr.* III 3, 330b: Los que, como Parménides con el fuego y la tierra, sostienen que son dos desde el principio, toman como

---

porque ambas descripciones son hechas por la diosa al «hombre que sabe», aun cuando la segunda pueda extenderse a un auditorio más amplio. Auditorio que no es ciertamente el de los «mortales que nada saben» (texto núm. 945), ya que éstos deambulan en un camino indescriptible, a fuer de inaccesible. Auditorio, sí, acostumbrado a oír relatos cosmogónicos que explican las cosas de modo más fácil. Por eso, si·referidas al ámbito un tanto abstracto de la realidad pura —o sea, del ente—, la esfericidad o la redondez podrían servir de comparación, referidas al ámbito cosmogónico, pueden ser entendidas literalmente. La palabra *stepháne,* que Cicerón transcribe y a la vez traduce como «corona», nos parece más correcto entenderla aquí como «anillo» (recuérdese la concepción atribuida a Anaximandro acerca de las «ruedas»). Las expresiones «lo que rodea a todos» (*tò periéchon dè pásas*; texto núm. 975), «cielo circundante» (*ouranòn amphìs échonta,* texto núm. 978), «círculo ...que circunda el cielo» (*orbem qui cingit caelum,* texto núm. 979) sugieren claramente la redondez de la bóveda celeste. HEATH, *Aristarchus,* pág. 69, aduce correctamente, contra Burnet, que el ser «sólido como una muralla» no habla contra el carácter esférico de «lo que circunda». Y el texto núm. 977 muestra que, en el núm. 975, las palabras «también sólido es lo que está más en el centro de todo» se refiere a la tierra.

mezclas de éstos a los ⟨elementos⟩ intermedios, como el aire y el agua.

982 (28 A 35) Cic., *Acad.* II 37, 118: Parménides dice que el fuego mueve a la tierra, la cual es formada por aquél.

983 (28 A 22) Ps. Plut., V: Parménides... dice que la tierra se forma del ⟨aire⟩ condensado que desciende.

984 (28 A 44a) Aecio, III 11, 4: Parménides fue el primero que delimitó los lugares habitados de la tierra por debajo de las dos zonas trópicas.

985 (28 A 44a) Estr., I 94: Dice Posidonio que el pionero en la división en cinco zonas fue Parménides, pero que éste afirma que la zona tórrida es aproximadamente el doble ⟨que la intermedia entre los trópicos⟩, en cuanto a extensión, por atravesar cada uno de los trópicos hasta el exterior y hacia la zona templada.

986 (28 A 38) Aecio, II 11, 4: Parménides, Heráclito, Estratón y Zenón decían que el cielo es de fuego.

987 (22 A 39) Aecio, II 13, 8: Parménides y Heráclito dicen que los astros son masas de fuego comprimido.

988 Aecio, II 17, 4: Parménides y Heráclito dicen que los astros se alimentan de las exhalaciones de la tierra.

989 (28 B 10, 1-7) Clem., *Strom.* V 138:

Conocerás la naturaleza etérea y, también en el éter, [todas
las señales y los efectos destructivos de la pura y clara
antorcha del sol y de dónde se han engendrado;
también te enterarás de las obras errantes de la luna [de ojos redondos

y de su naturaleza, y conocerás también el cielo cir-
[cundante:
de dónde ha nacido, y cómo la Necesidad, conductora,
[ha forzado
a mantener a los astros en sus límites.

990 (28 B 11, 1-4) SIMPL., *Del Cielo* 559, 21-24:
Cómo la tierra, el sol y la luna,
también el éter común, la Vía Láctea y el Olimpo
insuperable, así como la fuerza cálida de los astros,
[son impulsados
a nacer.

991 (28 B 8, 9-10) SIMPL., *Fís.* 145, 9-10:
¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a nacer antes o después, partiendo de la nada?[32].

992 (28 A 40a) AECIO, II 15, 4: Parménides ordena en el éter primeramente la estrella matutina —que es considerada por él la misma que la vespertina—, después de ella el sol, abajo del cual están los astros, situados en la región ígnea, que llama cielo.

993 (28 A 40) ANÓN. BIZANT., 52, 19: Y de las estrellas fijas, que giran con el universo, algunas son para nosotros indeterminables y sin nombres, como ha dicho Parménides el físico, en tanto otras, que poseen nombres hasta la sexta magnitud, son miles, según Arato.

994 (28 A 41) AECIO, II 20, 8: Parménides y Metródoro dicen que el sol es de fuego.

---

[32] Las expresiones «son impulsados a nacer» (texto núm. 490) y «¿qué necesidad lo habría impulsado a nacer... partiendo de la nada?» (texto núm. 491) no son contradictorias. En la segunda se habla de la *realidad en sí misma* (o sea, del ente), que, en tanto tal, no puede nacer ni perecer. En la primera, en cambio, se alude a la generación de las cosas particulares, que nacen por obra de la fuerza del Amor, de la que se hará mención más adelante.

995 (28 A 43) AECIO, II 25, 3: Parménides dice que la luna es de fuego.

996 (28 A 42) AECIO, II 26, 2: Parménides dice que la luna es semejante al sol y que es iluminada por él.

997 (28 A 42) AECIO, II 28, 5: Tales fue el primero en decir que la luna es iluminada por el sol. Análogamente Pitágoras y Parménides.

998 (28 B 14) PLUT., *Adv. Colot.* 1116a: En efecto, incluso quien afirme que el hierro candente no es fuego o que la luna no es sol, sino que, según Parménides, «brillando de noche con luz ajena, errante en torno a [la tierra», no puede suprimir el uso del hierro ni la naturaleza de la luna.

999 (28 B 15) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 929a-b: Si es cierto que ⟨la luna⟩ marcha en el cielo sola entre tantos ⟨astros⟩ innumerables, necesitada de luz ajena, según Parménides
«vuelve siempre su mirada hacia los rayos del sol».

1000 (28 A 43) AECIO, II 20, 8a: Parménides dice que el sol y la luna se han separado de la Vía Láctea: el primero, a partir de la parte más sutil de la mezcla, que es caliente; la segunda, desde la parte más densa, que es fría.

1001 (28 A 43a) AECIO, III 1, 4: ⟨Sobre la Vía Láctea⟩ dice Parménides que la mezcla de lo denso y de lo sutil produce el color lácteo.

1002 (28 A 37) AECIO, II 7, 1: Parménides dice que hay anillos que se enroscan uno sobre el otro, unos compuestos de lo sutil y otros de lo denso; y entre ellos hay otros mixtos, compuestos de luz y oscuridad. Y lo que rodea a todos es sólido como una muralla,

bajo la cual hay un anillo ígneo; también sólido es lo que está más en el centro de todos, y a su vez ígneo el que está a su alrededor. Y el más central de todos los anillos mixtos es tanto ⟨principio⟩ como ⟨causa⟩ del movimiento y de la generación, a la cual denomina divinidad gobernante y portadora de las llaves, Dike y Necesidad. Y el aire se segrega de la tierra a causa de la violenta compresión de ésta, que provoca la evaporación; el sol y la Vía Láctea son exhalaciones del fuego, mientras la luna es una mezcla de ambos, esto es, del aire y del fuego. Y en lo más alto de todo está el éter circundante, colocado bajo el cual eso ígneo que denominamos fuego, y a su vez bajo éste las ⟨regiones⟩ que rodean la tierra.

1003 (28 A 37) Cic., *De nat. deor.* I 11, 28: Parménides ideó algo semejante a una corona (la llama *stephánē*), un círculo pleno de fuegos y luz que circunda al cielo, que llama dios, en lo cual nadie puede concebir una figura divina ni algo sintiente. Y muchas otras cosas prodigiosas ⟨menciona Parménides⟩, puesto que relaciona con Dios la Guerra, la Discordia, el Deseo, y otras cosas de ese género, que pueden ser destruidas por la enfermedad, el sueño, el olvido o la vejez, y del mismo modo procede con los astros.

1004 (28 B 8, 60-61 y 28 B 12, 1-3) Simpl., *Fís.* 39, 8-16:

«Yo te narro este ordenamiento cósmico como un todo [coherente,
de modo que el parecer de alguno de los mortales [jamás te supere».

Por consiguiente, llama a este discurso «conjetural» y «engañoso», mas no lisa y llanamente falso, sino que surge de la verdad inteligible hacia lo fenoménico y sensible, que se conjetura. Y poco después habla nueva-

mente de los dos elementos, y añade lo agente, con estas palabras:

«Los ⟨anillos⟩ más estrechos están colmados de fuego [sin mezcla;
los siguientes, de noche, pero al lado se propaga una [porción de llama
y en el medio de ellos está la divinidad que gobierna [todo».

1005 (28 B 19, 1-2) Simpl., *Del Cielo* 558, 8-10: Y tras explicar el ordenamiento cósmico de las cosas sensibles, añade a su vez:

«así nacieron estas cosas, según la opinión, y son ahora,
y después, creciendo desde allí, llegarán a su fin»[33].

---

[33] En la segunda parte del poema de Parménides hay, como se echa de ver, una combinación de elementos míticos «cosmogónicos», con los que se asemeja —pero con pretensión de superarlas— a las cosmogonías de Hesíodo y otros, y de elementos intuitivos «cosmológicos» ya abordados por los milesios, a los cuales también se quiere superar. Parménides no sólo carece, como los milesios, de un instrumental adecuado para verificar sus «opiniones», sino que posee frente a ellos la desventaja de carecer de un verdadero interés científico. Sin embargo, supera a los milesios en la medida en que cuenta con un fuerte respaldo ontológico (en la primera parte del poema), y supera a los autores de cosmogonías por tener una mentalidad más moderna, proclive a formulaciones más coherentes. Pero es una cuestión difícil de resolver la de si fue más allá que los milesios o su falta de interés científico se lo impidió, dado el heterogéneo y contradictorio conjunto de testimonios que tenemos sobre sus intentos. De todos modos, algunos versos —con la ayuda, cautelosa, de doxografías— que nos han llegado permiten reconstruir una estratificación anular dentro de la bóveda celeste —con anillos más estrechos en la periferia, más amplios en el centro— que comienza con aquélla y concluye con la tierra, en el centro de todo. Y «todo está lleno» de fuego y noche.

La palabra «anillos» no figura en el fr. 12 (texto núm. 1004) ni métricamente podría ir en ese verso, pero debe ser supuesta en algún verso anterior que se ha perdido. La casi

f) *La generación de los seres.*

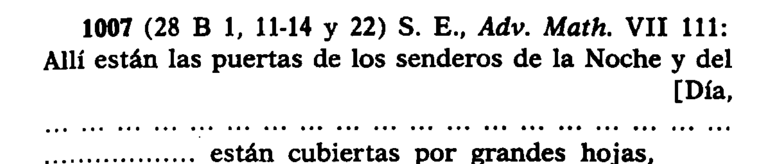
1006 (28 A 1) D. L., IX 22: La generación de los hombres se origina primeramente del sol: éste ⟨es decir, el hombre⟩, es el calor y el frío, a partir de los cuales se constituyen todas las demás cosas.

---

totalidad de los investigadores modernos coincide en que es el único posible sujeto tácito al cual califican las palabras «más estrechos». También en el testimonio de Aecio 28A37 (texto núm. 1002) se dan por tácitas las palabras «principio» y «causa» (del movimiento y de la generación), en base al texto de SIMPL., *Fís.* 34, 14-17. En ese mismo pasaje, Diels sigue la propuesta de sustituir *klēroûchon*, «distribuidora de lotes», por *kleidoûchon*, «portadora de las llaves», en base a la similitud con el verso 14 del proemio (texto núm. 1007 y nota 34).

Como se advierte en el texto núm. 1004, al concluir el fr. 8, Simplicio hace un breve comentario acerca del «discurso conjetural», tras lo cual leemos. «Y poco después habla nuevamente de los dos elementos y añade lo agente» (con lo cual está «aristotelizando» más que Aristóteles, ya que no sólo denomina «elementos» al fuego y a la noche, sino que añade una causa «agente») y cita los tres primeros versos del fr. 12. También, más arriba, en el texto núm. 962, después de la cita de los últimos versos del fr. 8, hemos leído «y poco después, nuevamente» y los 4 versos que forman el fr. 9.

«Poco después» no es una expresión precisa, por cierta, sino elástica, aunque con un límite: que no se convierta en «mucho». P. J. BICKNELL, *Hermes* 96 (1968), 629-631, donde sigue en parte a Deichgräber, encuentra una superposición de contenidos entre los frs. 10 y 11 DK, de lo cual concluye que el fr. 10 no ha de estar entre el 9 y el 11, sino al final del proemio. Pero eso sería excesivo para un proemio; por lo demás, no es forzoso ver una superposición entre los frs. 10 y 11 sino a lo sumo una reiteración parcial (menor, ciertamente, que las que se pueden hallar en los 51 versos del fr. 8 correspondientes al discurso de la verdad). Si nos atenemos a los contenidos de los frs. 8 a 19, y sobre todo a aquellos que leemos en Simplicio, tenemos que inferir que los frs. 10 y 11 van *forzosamente* después del 9 y antes del 12 (quizá el 11 podría ir antes que el 10, pero eso es secunda-



1007 (28 B 1, 11-14 y 22) S. E., *Adv. Math.* VII 111:
Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del [Día,
... ...
.... están cubiertas por grandes hojas,

---

rio). Faltan, además, en ese espacio, algunos versos que completen el sentido, y algunos pies que completen versos (como el final del 10, el comienzo del 11, alguno que hable de los «anillos» aludidos en el 12, etc.).

TARÁN, pág. 240, rechaza la idea de que Parménides pensara en «anillos mixtos», y lo toma como un malentendido de Aecio (el texto núm. 1002), pero no da argumentos, ni contrapropone: se ampara en que sólo contamos con «unos pocos restos del poema de Parménides y las confusas noticias preservadas principalmente por Aecio», lo cual no es, ciertamente, un argumento que invalide por sí solo una frase en particular, que está junto a otras que guardan similitud por ejemplo con el fr. 12. Es innegable que, ya desde Aristóteles, se han generado confusiones, al querer tratar al «fuego» y la «noche» como dos de los cuatro elementos. T. HEATH, *Aristarchus*, pág. 72, incluye, entre los anillos mixtos, a la Vía Láctea, el sol, la luna y los astros. Sin embargo, según el texto núm. 1000, el sol se ha separado de la parte más sutil y *caliente* de la Vía Láctea, y la luna de la parte más densa y *fría*. Esto podría ser tomado como terminología peripatética, pero el caso es que se ve confirmado por los frs. 14 (texto núm. 998) y 15 (texto núm. 999), donde leemos que la luna no tiene luz propia sino que la recibe del sol. HEATH, págs. 75-77, intenta interpretar de otra manera los frs. 14 y 15, dado que tal descubrimiento es atribuido a Anaxágoras. Sin embargo, a continuación del fr. 15 de Parménides (texto núm. 999) Plutarco cita el fr. 18 de Anaxágoras, en que éste afirma *explícitamente* que el sol proyecta su brillo sobre la luna, afirmación que Plutarco considera acorde con el dicho de Parménides. (Nosotros diríamos que éste es un «anticipo intuitivo».) Por eso, nosotros corregiríamos la estratificación propuesta por HEATH, pág. 72 (partiendo de la periferia), de este modo: 1) lo circundante, «sólido como una muralla», una suerte de bóveda celeste, pero *bóveda* no «cielo»; 2) «anillo ígneo» (texto núm. 1002), que es el «cielo» de «éter», donde están «la estrella matutina» = «la estrella vespertina», «el sol» y «los astros» (texto núm.

de las cuales Dike, la de abundantes penas, guarda las [llaves de usos alternos;

... ...

Y la diosa me recibió benévola...

1008 (28 A 37) Aecio, II 7, 1: Parménides dice que hay anillos... y entre ellos hay otros mixtos, compuestos de luz y oscuridad... Y el más central de todos los anillos mixtos es tanto ⟨principio⟩ como ⟨causa⟩ del movimiento y de la generación, a la cual denomina divinidad gobernante y portadora de las llaves.

1009 Eurip., *Hipól.* 538-540:

Pero Amor, tirano de los hombres,
portador de las llaves de los encantadores
tálamos de Afrodita.

1010 (28 B 12, 1-3 y 4-6) Simpl., *Fís.* 39, 12-16 y 31, 13-17: Y poco después habla nuevamente de los dos elementos, y añade lo agente, con estas palabras:

«Los ⟨anillos⟩ más estrechos están colmados de fuego [sin mezcla;

---

992); 3) «anillos mixtos», en los cuales está la Vía Láctea, y, en el medio de todos ellos, «la divinidad gobernante»; 4) anillos compuestos «de lo denso», donde está, por ej., la luna, y 5) «lo que está más en el centro de todos», o sea la tierra. La diferencia con el esquema de Heath radica no sólo en ubicar el sol y los astros en el cielo «ígneo», sino en lo concerniente al 4.º estrato, donde Heath piensa que hay otro «anillo ígneo», apoyándose en el texto de Aecio (núm. 1002), que habla, después de «lo que está más en el centro de todos» (= la tierra), de algo «a su vez ígneo que está a su alrededor». No rechazamos de plano la existencia de un «anillo ígneo» en torno a la tierra (aunque desearíamos saber con mayor precisión en qué consiste, dado lo enredado y contradictorio del texto de Aecio), pero creemos que no se puede prescindir de los anillos «compuestos de lo denso» que menciona Aecio, al menos en la medida en que se acepte su texto. Y la luna tiene que estar, por lo antes dicho, entre los anillos densos.

los siguientes, de noche...
y en el medio de ellos está la divinidad que gobierna [todo;
pues en todo domina, sea en el parto doloroso o en el [apareamiento,
al enviar la hembra a unirse con el macho, y, a la in- [versa,
el macho a la hembra».

1011 (28 B 12, 3 y 28 B 13) SIMPL., *Fís.* 39, 16-18: «Y en el medio de ellos está la divinidad que gobierna [todo», y afirma que ésta es causa de los dioses, cuando dice: «concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses».

1012 ARIST., *Met.* I 4, 984b: Puede sospecharse que Hesíodo fue el primero en buscar algo semejante, y si algún otro que él sostuvo que el Amor o el Deseo es el principio de todos los seres, como por ejemplo Parménides. En efecto, éste, al representarse la génesis del universo, «concibió al Amor», dice, «el primerísimo de todos los dioses».

1013 PLATÓN, *Banq.* 178b: Hesíodo dice que lo primero que se ha generado es el «Abismo», «pero después la Tierra de amplio pecho, morada siempre firme de todo, y el Amor».

Por consiguiente, después del Abismo dice que se generaron estos dos, la Tierra y el Amor. Y Parménides dice de la generación:
«concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses».

1014 PLUT., *Amat.* 756e-f: Por medio del Amor la diosa suprimió el hartazgo de placer y creó amistad y fusión. Por ello Parménides declara que el Amor es la más antigua de las obras de Afrodita, cuando escribe en su cosmogonía:
«concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses».

1015 (28 A 53) Aecio, V 7, 2: Parménides... dice que los machos han sido engendrados en las regiones árticas ⟨o sea, nórdicas⟩ (pues participan más de lo denso), mientras las hembras en las meridionales, en relación con lo sutil.

1016 (28 A 53) Aecio, V 7, 4: Anaxágoras y Parménides dicen que ⟨los espermas de la parte⟩ derecha descienden hasta la derecha de la matriz, en tanto que los ⟨que proceden⟩ de la izquierda ⟨descienden⟩ hasta la izquierda; si se altera el proceso, se generan hembras.

1017 (28 A 53) Censor., 5, 2: En efecto, de dónde surge el semen, no es evidente para la sabiduría de los maestros. Parménides pensaba que a veces nace desde la derecha y a veces desde la izquierda.

1018 (28 A 54) Aecio, V 11, 2: Parménides dice que, cuando el semen se separa de la parte derecha de la matriz, ⟨los hijos nacen parecidos⟩ a los padres, y cuando de la izquierda, a las madres.

1019 (28 B 17) Gal., *In Epid.* VI 48: Que el macho es concebido en el lado derecho de la madre, también otros varones desde muy antiguo lo han dicho. Así dice, en efecto, Parménides:
«Por la derecha, los niños; por la izquierda, las niñas».

1020 (28 A 54) Censor., 6, 8: Por lo demás, hay una afirmación de Parménides, según la cual, cuando el esperma ha fluido por las partes derechas ⟨del útero⟩, entonces los hijos son parecidos al padre; cuando por las izquierdas, a la madre.

1021 (28 A 54) Censor., 6, 5: La hembra y el macho combaten entre sí y, según de cuál de ellos sea la victoria, tendrá su aspecto externo, según opina Parménides.

1022 (28 A 54) LACT., *De opif.* 12, 12: Se sostiene que se forman naturalezas dispares de este modo: cuando se da el caso de que el esperma de género masculino ha circulado por la parte izquierda del útero, la opinión es de que indudablemente nace macho, pero que, puesto que ha sido concebido en la parte femenina, su dignidad viril se ve afectada por tener en sí algo femenino, sea una belleza destacada, una excesiva blancura, armonía del cuerpo, miembros delicados, estatura pequeña, voz grácil, ánimo débil o muchas de estas cosas. Similarmente, si en la parte derecha ha fluido esperma de género femenino, indudablemente nace una hembra, pero, puesto que ha sido concebida en la parte masculina, tiene en sí algo de virilidad más allá de lo que permite la proporción del sexo, ya sea miembros vigorosos, ya altura excesiva, ya un color oscuro, ya un rostro velloso, ya un aspecto mal proporcionado, ya una voz gruesa, ya un ánimo audaz, o bien muchas de estas cosas.

1023 (28 B 18) CELIO AUREL., *Morb. Chron.* IV 9: En el libro que escribió *Sobre la naturaleza* Parménides, afirmó que algunas veces, como resultado de la concepción, se generan hombres afeminados o de voluntad débil. Puesto que lo dice en un breve pasaje poético, doy a conocer esto también en verso; ciertamente, lo compuse en latín, en lo posible de modo similar, de modo que no sea confundido el sentido de las lenguas:

«cuando una mujer y un varón mezclan gérmenes de Amor,
el poder que se forma en las venas de sangre diferente
modela cuerpos bien creados, si se conserva la proporción;
pues si en la semilla mixta pugnan poderes
y no logran la unidad en el cuerpo mixto, cruelmente
atormentarán al sexo que nace de un germen doble».

Quiere decir, pues, que hay poderes aparte de la naturaleza de las semillas, los cuales, si se mezclan de modo tal que logren la unidad en un mismo cuerpo, dan origen a una voluntad acorde con el sexo; si, en cambio, una vez mezclada la semilla corpórea, los poderes permanecen separados, acompaña a los nacidos un deseo de amor hacia cualquiera de los dos.

1024 (28 A 52) ARIST., *Partes Anim.* II 2, 648a: Parménides y algunos otros dicen que las mujeres son más calientes que los hombres, dado que la menstruación se produce a causa del calor y de la mucha sangre[34].

---

[34] A la vista de la diosa Dike del proemio y de la «divinidad que gobierna todo», que está «en el medio» de los anillos compuestos de fuego y de los compuestos de noche, Teofrasto debe haber interpretado que la fuerza generadora del universo es una mezcla de fuego y noche, los dos principios cósmicos. Eso no impide que, como el propio Parménides, recurra a nombres míticos para su mejor explicación. Uno, empero, es el más significativo: Amor. Esta divinidad no es, pues, la que, al final del proemio, lo saluda y le revela todo, sino la que se sitúa en la mitad del camino divino, para decidir quién pasa o no al otro lado. La descripción fisiológica de Parménides está basada en una antigua equivalencia de la «derecha» con lo masculino y de la «izquierda» con lo femenino, y tiende a explicar no sólo el posible viaje intrauterino con su determinación sexual, sino las anomalías que a veces se advierten en tal determinación. Es probable también que la mezcla de poderes que influye en tal determinación se corresponda con los principios del fuego y la noche.

Simplicio (texto núm. 1010) insiste una y otra vez en que la divinidad del fr. 12, versos 3-4, es la causa eficiente o agente que se añade a los dos elementos, en lo cual, como ya dijimos en n. 33, «aristoteliza» más que Aristóteles, dado que éste, que tiende a asimilar los dos principios parmenídeos a los «elementos» «fuego» y «tierra» —texto núm. 981— no habla de causa eficiente, en la lista de *Met.* I 3 antes de llegar a Empédocles, ni la menciona al citar el fr. 13 (texto núm. 1012). Y otro error comete Simplicio, a nuestro juicio,

g) *Los fenómenos psíquicos y el conocimiento.*

1025 (28 A 45) Macr., *S. Sc.* I 14, 20: Parménides ⟨dice que el alma está compuesta⟩ de tierra y de fuego.

---

al interpretar que la «divinidad que gobierna todo» es la «causa de los dioses», entre ellos el Amor (texto núm. 1011). Ciertamente, la frase «concibió al Amor» parece suponer una deidad anterior (*Génesis*, con Stallbaum y Hermann hasta Bury, en sus ediciones del *Banquete* de Platón; o U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, II, Basilea, 1956, pág. 212 n. 2), pero entonces no se entiende por qué se dice que el Amor es «el *primerísimo de todos* los dioses». Aristóteles, que ha sido siempre el campeón de la causalidad, antes de citar el verso dice simplemente que, al igual que Hesíodo, Parménides «sostuvo que el Amor o el Deseo es el principio de todos los seres» (texto núm. 1012) y Platón hace la misma impresión, a pesar del esfuerzo de sus editores en convertir al sustantivo «generación» en una supuesta deidad *Génesis*. Plutarco ha sentido la necesidad de un sujeto anterior, y lo ha identificado con Afrodita (texto núm. 1014), y esto se adecua al texto núm. 1009, donde Eurípides hace a «Amor... portador de las llaves... de Afrodita». Pero ¿podría acaso Afrodita ser «la divinidad que gobierna todo»?

La clave sin duda hay que buscarla en las citas de Platón y Aristóteles, que las conectan con los versos 116-120 de la *Teogonía* de Hesíodo: allí «Abismo» (*Cháos*) se generó primerísimo, y no se supone ningún estadio generador previo. Cabe alegar que, gramaticalmente, la situación no es la misma, ya que «nació» o «se generó» tienen como sujeto al «Abismo», en tanto que, en el verso parmenídeo, el verbo *metísato* (que ambiguamente traducimos «concibió», ya que sugiere algo más propio del pensamiento que de la acción) es transitivo y encuentra a «Amor» (*Érota*) en indiscutible acusativo de objeto. No obstante, y dado que ni Platón ni Aristóteles dicen algo sobre el particular, entendemos que sólo hay dos opciones: 1) o Platón y Aristóteles entendieron efectivamente este verso como el de Hesíodo, o sea, una instancia primera en la generación cósmica, y así ha de haber sido en Parménides; 2) o bien —ya que es difícil suponer que los dos lo hayan entendido mal— Platón ha citado (de memoria, como es habitual) el verso mal, y Aris-

1026 (28 A 45) AECIO, IV 3, 4: Parménides e Hípaso ⟨dicen que el alma⟩ es ígnea.

1027 (28 A 45) AECIO, IV 5, 5: Parménides dice que lo hegemónico está en el pecho.

1028 (28 A 45) AECIO, IV 5, 12: Parménides, Empédocles y Demócrito dicen que es lo mismo intelecto y alma; según ellos, ningún animal sería totalmente irracional.

1029 (28 A 1) D. L., IX 22: Dice también que el alma y el intelecto son lo mismo, según menciona Teofrasto en la *Física*.

1030 (28 A 50) AECIO, IV 9, 4: Parménides y Empédocles dicen que el apetito se genera por causa de la privación de alimento.

1031 (28 A 47) AECIO, IV 9, 6: Parménides, Anaxágoras, Epicuro y Heráclides dicen que las sensaciones singulares se producen según la relación proporcional de los poros, cuando a cada una ⟨o sea, a cada relación⟩ corresponde cada uno de lo sensible propio.

1032 (28 A 48) AECIO, IV 13, 9-10: Hiparco dice que, al prolongarse los rayos desde cada ojo a sus extremos, como si al contacto de las manos tocaran los cuerpos

---

tóteles y los demás lo han copiado de Platón en esa forma corrupta.

En cuanto a la relación derecha-macho e izquierda-femenino, naturalmente no es forzoso concebirlas en una tabla pitagórica de contrarios. Véase, por ej., J. CUILLANDRE, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, París, 1944, y otros ejemplos que cita G. E. R. LLOYD, «Right and left in Greek Philosophy», *JHS* 82 (1962), 53 ss. La variante aquí puede ser la de que, como parece sugerirse en el fr. 18 (texto núm. 1023), eso depende de la proporción en que se mezclan los dos poderes cósmicos, e incluso explicarse así las anomalías en la determinación del sexo.

externos, se produce su aprehensión respecto de lo visible. Algunos atribuyen también a Pitágoras esta opinión, en razón de su autoridad en enseñanzas científicas; y además de él, a Parménides, quien lo expone a través de su poema.

1033 (28 A 49) AECIO, IV 9, 1: Pitágoras, Empédocles, Jenófanes y Parménides dicen que las sensaciones son falsas.

1034 (28 A 49) FILÓD., *Ret.* 3, 7: Tampoco según Parménides y Meliso, quienes han dicho que el universo es uno y a causa de ser falsas las sensaciones.

1035 (28 A 1) D. L., IX 22: Dice que la razón es criterio de juicio, y que las sensaciones, en cambio, no son exactas. En efecto, dice: (28 B 7, 3-5).

1036 S. E., *Adv. Math.* VII 111-114: Parménides ha rechazado la razón conjetural, me refiero a las nociones débiles, y ha adoptado como criterio de juicio lo científico, esto es lo infalible, abandonando también la fe en los sentidos. De ahí que, al comenzar su obra *Sobre la naturaleza* escriba de este modo. (28 B 1, 1-30; 28 B 7, 2-6; 28 B 8, 1-2). En estos versos Parménides dice que las yeguas que lo llevan son los impulsos y apetitos irracionales del alma, y que sobre «el camino de la diosa, abundante en signos» y que el viaje es el estudio acorde con la razón del filósofo, razón que, a modo de divino conductor, guía hacia el conocimiento de todas las cosas. Y las doncellas que lo preceden son las sensaciones, de lo cual da señas enigmáticamente al decir «pues era acelerado por dos ruedas bien redondas», esto es por los oídos, gracias a los cuales reciben el sonido; y a los actos de ver llamó «doncellas Helíades», las que, «tras abandonar la morada de la Noche» ingresan «hacia la luz», en razón de no existir el uso de

ellas separadamente de la luz. Y al marchar hacia «Dike, la de abundantes penas», que guarda «las llaves de usos alternos», el raciocinio firme conserva las aprehensiones de las cosas. Y ella, después de recibirlo, le promete enseñarle estas dos cosas: «por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda», que es el asiento inamovible de la ciencia, y el otro «las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera», esto es todo lo que descansa en la opinión, que es insegura, y hacia el final aclara que no se debe atender a las sensaciones, sino a la razón. En efecto, dice, «no te fuerce hacia este camino la costumbre muchas veces intentada de dirigirte con la mirada perdida y con el oído sordo y la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido argumento narrado por mí». Por consiguiente, este mismo hombre, como es evidente por lo dicho, proclama a la razón científica de la verdad de las cosas reales, y aparta el tratamiento de los sentidos.

1037 (28 B 7, 2; 28 B 6, 4-9) Simpl., *Fís.* 144, 1 y 117, 8-13:

Pero tú aparta el pensamiento de este camino de in-
[vestigación,
...en el cual los mortales que nada saben
deambulan, bicéfalos, de quienes la incapacidad guía
[en sus
pechos a la turbada inteligencia. Son llevados
como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe
[juzgar,
para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo
y no lo mismo.

1038 (28 B 7, 3-6) S. E., *Adv. Math.* VII 111:

Ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas
[veces intentada

de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido
y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido
[argumento
narrado por mí.

1039 (28 B 16) ARIST., *Met.* III 5, 1009b: Y, en general, en razón de suponer que el pensamiento es sensación y que ésta es alteración, afirman que lo que se muestra merced a la sensación es forzosamente verdadero. Entre ellos, Empédocles, Demócrito y los demás, por así decirlo, se hicieron partícipes de tales opiniones. Empédocles, en efecto, afirma... Y Parménides se expresa del mismo modo:

«Pues tal como en cada ocasión se mantiene la mezcla
[de órganos tan ambulantes,
así adviene a los hombres el conocimiento. En efecto,
[eso mismo
es lo que la naturaleza peculiar de los órganos conoce,
[en los hombres,
en todos y en cada uno; pues lo que prevalece es com-
[prensión».

1040 HOMERO, *Od.* XVIII 136-137:
De modo tal es la mente de los hombres que habitan sobre la
[tierra,
como cada día lo conduce el Padre de los hombres y los dioses.

1041 (ARQUÍL., fr. 68 D = fr. 70 Bergk = fr. 115 Lasserre) *Gnomol. vet.* 76:
De modo tal es el deseo de los hombres mortales...
como cada día lo conduce Zeus.

1042 (28 A 46) TEOFR., *De Sens.* 1-4: Respecto de las sensaciones, la mayoría de las opiniones, tomadas en general, son de dos clases: para unos, en efecto, son producidas por lo semejante; para otros, por lo contrario. Parménides, Empédocles y Platón sostienen que

es por lo semejante, en tanto que los que siguen a Anaxágoras y a Heráclito dicen que es por lo contrario.

Lo que a los primeros persuade es el argumento de que las otras cosas en su mayor parte son conocidas por lo que les es semejante y de que es innato a todos los seres vivientes conocer a los que son de su misma especie; además, que el percibir se produce mediante lo que fluye ⟨de cada cuerpo⟩... Parménides, en general, no ha definido nada, excepto que, habiendo dos elementos, el conocimiento existe según el exceso (de uno de ellos). En efecto, ya sea lo caliente o lo frío lo que prevalezca, diferente será el pensamiento, aunque ⟨el pensamiento⟩ mejor y más puro ⟨será⟩ el ⟨producido⟩ por lo caliente; pero de todos modos requiere una cierta proporción:

«pues tal como en cada ocasión», dice, «se mantiene la [mezcla de órganos tan ambulantes,
así ha advenido a los hombres el conocimiento. En [efecto, eso mismo
es lo que la naturaleza peculiar de los órganos conoce, [en los hombres,
en todos y en cada uno; pues lo que prevalece es com- [prensión».

En efecto, dice que es lo mismo la percepción sensible y el pensamiento; por lo cual también la memoria y el olvido se generan a partir de éstos, en razón de aquella mezcla. En cuanto a si se igualan en la mezcla, si en ese caso hay o no pensamiento y cuál será la distribución, nada definió aún. Pero que también por el ⟨elemento⟩ contrario ⟨o sea, el frío⟩ admite que hay percepción sensible, es evidente en los ⟨versos?⟩ donde dice que el muerto no percibe la luz, el calor y el sonido, por falta del fuego, pero percibe el frío, el silencio y los ⟨otros⟩ contrarios, y que, en general, todo lo que existe posee un cierto conocimiento. Así, pues, con

esta afirmación parece haber dado un corte a las dificultades derivadas de su concepción[35].

---

[35] Ya hacia fines de la antigüedad se aplicaba anacrónicamente a Parménides el manejo de una distinción entre sentidos, por un lado, y razón, por otro. Pero el conocimiento, cuyo mecanismo es descrito sintéticamente por Parménides en la segunda parte del poema, es considerado posible en virtud de los órganos corporales, que constituyen una mezcla de los dos principios cósmicos, Fuego y Noche.

En la interpretación del fr. 16 (texto núm. 1039) seguimos, en buena parte, a VERDENIUS, *Diss.*, págs. 5 y ss., y a HÖLSCHER, *A. F.*, págs. 112-117. La comparación con los textos (núms. 1040 y 1041, respectivamente) de Homero y Arquíloco que, por lo menos desde Fränkel se ha rastreado, la veo mejor según la explicación de SCHWABL, «Sein und Doxa», *UBV*, págs. 418-420. En Homero, dice Schwabl, está puesto el acento esencialmente en el «día» que determina la comprensión de los hombres; Parménides, en cambio, dice: «con la constitución cósmica de los hombres, con la mezcla de sus propios miembros cósmicos, se le da también la comprensión y todo tipo de cosmovisión.» Homero usa la palabra *noûs* allí donde, citando a Schwabl, traducimos por «comprensión» el vocablo alemán *Sinn*. Pero en nuestra propia versión, preferimos traducir *noûs* (con VERDENIUS, *Diss.*, página 10, y HÖLSCHER, *A. F.*, págs. 113 ss.) por «conocimiento», sin que esto entre en conflicto con la que dimos antes del fr. (DK) 4, 1 (texto núm. 900) de *noûs*, así como de *nóema* (fr. 7, 2 = texto núm. 932; fr. 8, 34: texto núm. 936) como «pensamiento»; y de *noeîn* (fr. 3 = texto núm. 935; fr. 6, 1: texto núm. 943; fr. 8, 34 y 36 = texto núm. 936) como «pensar». Tanto el contexto de *Od.* XVIII 136 (texto núm. 1040; allí traducimos *noûs* por «mente») como el de *Il.* XV 80-84 (texto núm. 930: allí traducimos *noûs* por «pensamiento») muestran claramente la versatilidad de acepciones que posee ese vocablo en Homero (cf. K. v. FRITZ, en *CP* 38 [1943], 79-93; 40 [1945], 223-242, y 41 [1946], 12-34), que de ningún modo se equivalen o reducen a los que tuvieron luego, en tiempos de Platón, y a las que en la filosofía actual se confiere con frecuencia a las nociones de «pensamiento» y «pensar». Hemos presentado el pasaje en que Sexto Empírico (texto núm. 1036) comenta el proemio y los versos de los fr. 7 y 8 DK que cita a continuación del proemio, como una curiosa muestra de

VI. Fragmentos probablemente auténticos.

a) *El proemio del poema.*

1043 (28 B 1, 1-32) S. E., *Adv. Math.* VII 111, y Simpl., *Del Cielo* 557, 28:

---

los dislates y anacronismos a los que se podía llegar ya en el siglo II d. C. al examinar los textos antiguos. Pero también presentamos comentarios de Aristóteles (texto núm. 1039) y Teofrasto (texto núm. 1042), donde, lejos de alabar la presunta distinción parmenídea entre pensamiento racional y sentidos, lamentan que Parménides los identifique entre sí, y dan como ejemplo el fr. 16. Ciertamente, no era que los identificara entre sí, sino que aún no había procedido a efectuar esa abstracta distinción. Y como dice Hölscher, *A. F.*, pág. 112, en la primera parte del poema Parménides no ha dicho «*qué es pensar*» (subray. de Hölscher): es en la segunda parte donde lo hace, explicando «una doctrina propia del conocimiento a partir de la teoría de la mezcla». Ni en el fr. 6 ni en los versos del fr. 7 citados por Sexto (cf. textos núms. 1037 y 1038) se traza la diferencia a que alude. En el fr. 6 se dice de la gente que «son llevados como ciegos y sordos» y «que no saben juzgar», de modo que no se trata de que usen los sentidos en lugar de la razón, sino que no usan los sentidos o no los usan bien (cf. fr. 7: «con la mirada perdida y con el oído aturdido»). Y lo mismo con la razón. Verdenius, «Der Logosbegriff», 1967, págs. 99-100, niega que *lógos* en dativo deba traducirse por «razón», y lo considera «no como un dativo instrumental sino modal», de modo que no habría que traducir «juzga con la razón» sino «juzga discutiendo». Nosotros hemos traducido «razón», sin pensar en connotaciones platónico-aristotélicas, sino considerándolo como un pensamiento discursivo o cuando menos ligado al «juzgar».

Teofrasto ha visto bien aquí, dice Hölscher, que lo semejante conoce según Parménides lo semejante, ya que la parte luminosa de la «mezcla» —por ej., los ojos— pueden percibir los colores, en tanto que «con las manos sentimos no sólo lo sólido, sino también lo caliente». En la traducción seguimos a Hölscher no sólo cuando interpreta que los *meléa* de la «mezcla» no son cualquier «miembro» del cuerpo sino

Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo [alcance
me transportaron cuando, al conducirme, me trajeron [al camino, abundante en signos,
de la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que [sabe.
Ahí fui enviado, pues ahí me llevaban las yeguas muy [conocedoras,
tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el [camino.
Los ejes en los cubos ⟨de las ruedas⟩ despedían un [sonido sibilante
agudo y chispeante (pues era acelerado por dos ruedas [bien
redondas por ambos lados), cuando con prisa me con- [dujeron
las doncellas Helíades, tras abandonar la morada de la [Noche,
hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las [manos.

«órganos» sensoriales, sino también cuando demuestra que *tò autò éstin hóper phrónei meléon phýsis* no puede significar «lo mismo es lo que piensa y la naturaleza de los miembros» (FRÄNKEL, *WuF*, pág. 173, a quien en este punto sigue VERDENIUS, *Diss.*, pág. 15), ya que *hóper* no puede entenderse en griego como un acusativo-objeto, y que no hay, por ende, ninguna ecuación en esos versos (final del v. 2 y todo el v. 3) del fr. 16, sino que vienen a reiterar, en forma más clara, lo dicho en los versos 1-2: «pues precisamente eso es lo que piensa la peculiar cualidad de los miembros» (HÖLSCHER, *A. F.*, pág. 115). El *nóema* final, que aparece como el resultado del proceso cognoscitivo, preferimos traducirlo como «comprensión» y no meramente «conocimiento», como Hölscher, para distinguir el resultado del proceso. La mayoría de los otros testimonios que traducimos contienen confusiones o anacronismos; sólo los incluimos para no ignorar su presencia en DK.

Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del
[Día,
y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra.
Ellas mismas, etéreas, están cubiertas por grandes
[hojas,
de las cuales Dike, la de abundantes penas, guarda las
[llaves de usos alternos;
hablándole con dulces palabras, las doncellas
la persuadieron sabiamente para que el cerrojo asegu-
[rado
quitaran pronto de las puertas; entonces éstas abrieron
[sus
hojas en gigantesco bostezo, con lo cual las jambas,
muy labradas en bronce, una tras otra giraron en los
[goznes,
provistas de bisagras y pernos. Allí, a través de ellas,
las doncellas, siguiendo la ruta, derecho guiaron al
[carro y las yeguas.
Y la diosa me recibió benévola, tomó mi mano
derecha entre la suya, y me habló con estas palabras:
«¡Oh, joven, que en compañía de inmortales aurigas
y las yeguas que te conducen llegas hasta nuestra mo-
[rada,
bienvenido! Pues no es un hado funesto quien te ha
[enviado a andar
por este camino (está apartado, en efecto, del paso de
[los hombres),
sino Temis y Dike. Y ahora es necesario que te enteres
[de todo:
por un lado, el corazón inestremecible de la verdad
[bien redonda;
por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales
[no hay fe verdadera.
Pero igualmente aprenderás también tales cosas; como
[lo que se les aparece
al penetrar todo, debe existir admisiblemente.»

b) *El discurso de la Verdad.*

1044 (28 B 2, 1-2; 28 B 2, 3-8) PROCLO, *Timeo* I 345, 18-20; SIMPL., *Fís.* 116, 28-32 a 117, 1:
«Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra,
cuáles son los únicos caminos de investigación que se
[puede pensar;
uno: que es y que no es posible no ser;
es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la
[Verdad);
el otro: que no es y que es necesario no ser.
Te mostraré que este sendero es por completo inescru-
[table;
no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesi-
[ble)
ni lo mostrarás.»

1045 (28 B 3) PLOT., V 1, 8:
«Pues ⟨sólo⟩ lo mismo puede ser y pensarse».

1046 (28 B 4, 1-4) CLEM., *Strom.* V 15:
«Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento
[las cosas están presentes.
Pues no se interrumpirá la cohesión del ente con el ente,
ya sea dispersándolo en todo sentido, totalmente en
[orden,
o bien combinándolo.»

1047 (28 B 5, 1-2) PROCLO, *Parm.* 708, 16:
«Común es para mí
aquello desde donde comienzo; pues allí volveré nueva-
[mente»[36].

---

[36] Este breve fragmento no ha sido analizado antes, por considerar que no aporta nada al conocimiento de Parménides. Algunos estudiosos entienden que alude a la «esfericidad del universo». Si se refiriera al ente, como pretenden algunos en base al contexto en que lo cita Proclo, habría que incluirlo en la primera parte del poema; en la otra versión, habría que

1048 (28 B 6, 1-2; 28 B 7, 1-2; 28 B 6, 4-9) SIMPL., *Fís.* 86, 27-28; 143, 31 a 144, 1; 117, 5 y 8-13:

«Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible [ser,
mientras ⟨a la⟩ nada no ⟨le⟩ es posible ⟨ser⟩. Esto te [ordeno que muestres.
Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no [sean.
Pero tú aparta el pensamiento de este camino de in-[vestigación
..............en el cual los mortales que nada saben
deambulan, bicéfalos, de quienes la incapacidad guía [en sus
pechos a la turbada inteligencia. Son llevados
como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe [juzgar,
para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo
y no lo mismo.»

1049 (28 B 7, 3-6) S. E., *Adv. Math.* VII 111:

«Ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas [veces intentada
de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido
y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido [argumento
narrado por mí» [37].

---

ubicarlo en la segunda parte, ya que en la primera no puede hablarse de «esfericidad» más que como una metáfora. La lectura de los frs. 4 y 8 (textos núms. 1046 y 1050) nos sugiere que corresponde al discurso de la verdad, pero no aludiendo al ente, sino al discurso mismo, ya que, exceptuados los 8 versos del fr. 2 y los 11 primeros del fr. 8, las reiteraciones permiten sospechar que se puede iniciar el discurso por cualquiera de los distintos puntos argüidos.

[37] Sobre la explicación de esta modificación respecto del ordenamiento DK de los frs. 6 y 7, en el capítulo «principales fragmentos apócrifos» se hallará el verso 6, 3 y comienzo del 6, 4.

1050 (28 B 8, 1-51) SIMPL., *Fís.* 145, 1-28 y 146, 1-24:

«Un solo camino narrable
queda: que es. Y sobre este camino hay signos
abundantes: que, en tanto existe, es inengendrado e
[imperecedero;
íntegro, único en su género, inestremecible y realizado
[plenamente;
nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez,
uno, continuo. Pues ¿qué génesis le buscarías?
¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no te
[permito
que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensar
lo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a nacer antes o después, partiendo de la nada?
Así es forzoso que exista absolutamente o que no ⟨exis-
[ta⟩.
Jamás la fuerza de la fe concederá que de lo que es
se genere algo fuera de él, a causa de lo cual ni nacer
ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas,
sino que lo mantiene. Pero la decisión acerca de estas
[cosas reside en esto:
es o no es. Ahora bien, está decidido, como lo ⟨exige⟩
[la necesidad,
dejar un ⟨camino⟩, impensable o innombrable (ya que
[no es un verdadero
camino), y ⟨admitir⟩ el otro que existe y es verdadero.
¿Cómo podría ser después lo que es? ¿Cómo se gene-
[raría?
Pues si se generó, no es, ni ⟨es⟩ si ha de ser en algún
[momento futuro.
De tal modo, cesa la génesis y no se oye más de des-
[trucción.
Tampoco es divisible, ya que es un todo homogéneo,
ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión;
ni algo menor, sino que todo está lleno de ente; por ello

es un todo continuo, pues el ente se reúne con el ente.
Pero inmóvil en los límites de grandes ligaduras
existe sin comienzo ni fin, puesto que la génesis y la
[destrucción
se pierden a lo lejos, apartadas por la fe verdadera.
Lo mismo permanece en lo mismo, y descansa en sí
[mismo,
y así permanece firme en su posición; pues la poderosa
[Necesidad
lo mantiene en las ligaduras del límite, que lo rodea en
[su torno.
A causa de lo cual al ente no le es lícito ser inacabado,
pues no carece de nada: si ⟨careciera de algo⟩ el ente,
[carecería de todo.
⟨Lo que⟩ puede pensarse es lo mismo que aquello por lo
[cual existe el pensamiento.
En efecto, fuera del ente —en el cual tiene consistencia
[lo dicho—
no hallarás el ente. Pues no hay ni habrá nada
ajeno aparte de lo que es; ya que el Hado lo ha forzado
a ser íntegro e inmóvil; por eso son todo nombres
que los mortales han impuesto, convencidos de que
[eran verdaderos:
generarse y perecer, ser y no ⟨ser⟩,
cambiar de lugar y mudar de color brillante.
Pero puesto que hay un límite último, es completo
en toda dirección, semejante a la masa de una esfera
[bien redonda,
equidistante del centro en todas direcciones; pues es
[forzoso
que no exista algo mayor ni algo menor aquí o allí.
No hay, en efecto, no-ente que le impida alcanzar
la homogeneidad, ni ente que de algún modo
sea aquí o allí mayor o menor, ya que es por completo
[incólume;
igual por todos lados, se encuentra en sus lados.

Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento acerca de la Verdad.»

c) *El discurso sobre las opiniones de los mortales.*

1051 (28 B 8, 51-61) SIMPL., *Fís.* 38, 31-32 a 39, 1-9:
«Y ahora aprende las opiniones de los mortales,
escuchando el engañoso orden de mis palabras.
Según sus pareceres han impuesto nombres a dos for- [mas,
de las cuales no se puede ⟨nombrar⟩ a una sola: en eso [se confunden.
Y las han discernido como opuestas en figura y les han [puesto señales
que las separan entre sí; allí el etéreo fuego de la llama,
suave, muy liviana, idéntica por doquier a sí misma,
pero no idéntica a la otra; pero también aquella ⟨otra⟩, [en sí,
opuesta, noche oscura, de conformación densa y pesada.
Yo te narro este ordenamiento cósmico como un todo [coherente,
de modo que el parecer de alguno de los mortales jamás [te supere.»

1052 (28 B 9, 1-4) SIMPL., *Fís.* 180, 9-12:
«Pero puesto que todo es denominado luz y noche
y, según las cualidades de éstas, se aplican a unas cosas [tanto como a otras,
todo está lleno a la vez de luz y de noche oscura,
ambas iguales, ya que nada hay aparte de ninguna de [las dos.»

1053 (28 B 10, 1-7) CLEM., *Strom.* V 138:
«Conocerás la naturaleza etérea, y, también en el éter, [todas
las señales y los efectos destructivos de la pura y clara
antorcha del sol y de dónde se han engendrado;

también te enterarás de las obras errantes de la luna
[de ojos redondos
y de su naturaleza, y conocerás también el cielo cir-
[cundante:
de dónde ha nacido, y cómo la Necesidad, conductora,
[ha forzado
a mantener a los astros en sus límites.»

1054 (28 B 11, 1-4) Simpl., *Del Cielo* 559, 21-24:
«Cómo la tierra, el sol y la luna,
también el éter común, la Vía Láctea y el Olimpo
insuperable, así como la fuerza cálida de los astros, son
[impulsados a nacer.»

1055 (28 B 12, 1-3 y 4-6) Simpl., *Fís.* 39, 14-16 y 31, 15-17:
«Los ⟨anillos⟩ más estrechos están colmados de fuego
[sin mezcla;
los siguientes, de noche, pero al lado se propaga una
[porción de llama,
y en el medio de ellos está la divinidad que gobierna
[todo;
pues en todo domina, sea en el parto doloroso o en el
[apareamiento,
al enviar la hembra a unirse con el macho, y a la inversa,
el macho a la hembra».

1056 (28 B 13) Simpl., *Fís.* 39, 18:
«Concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses».

1057 (28 B 14) Plut., *Adv. Colot.* 1116a: ⟨La luna⟩
«brillando de noche con luz ajena, errante en torno a
[la tierra».

1058 (28 B 15) Plut., *De fac. in orbe lun.* 929b: ⟨La luna⟩ «vuelve siempre su mirada hacia los rayos del sol».

1059 (28 B 16, 1-4) TEOFR., *De Sens.* 3:
«Pues tal como en cada ocasión se mantiene la mezcla
[de órganos tan ambulantes,
así ha advenido a los hombres el conocimiento. En
[efecto, eso mismo
es lo que la naturaleza peculiar de los órganos conoce,
[en los hombres,
en todos y en cada uno; pues lo que prevalece es com-
[prensión».

1060 (28 B 17) GAL., *In Epid.* VI 48:
«Por la derecha, los niños; por la izquierda, las niñas».

1061 (28 B 18, 1-12) CELIO AUREL., *Morb. Chron.* IV 9:
«Cuando una mujer y un varón mezclan gérmenes de
[Amor,
el poder que se forma en las venas de sangre diferente
modela cuerpos bien creados, si se conserva la pro-
[porción;
pues si en la semilla mixta pugnan poderes
y no logran la unidad en el cuerpo mixto, cruelmente
atormentarán al sexo que nace de un germen doble».

1062 (28 B 19, 1-3) SIMPL., *Del Cielo* 558, 9-11:
«Así nacieron estas cosas, según la opinión, y son ahora,
y después, creciendo desde allí, llegarán a su fin;
para ellas los hombres han impuesto nombres, para
[cada uno ⟨un nombre⟩ distintivo».

VII. PRINCIPALES FRAGMENTOS APÓCRIFOS.

1063 (28 B 6, 3-4) SIMPL., *Fís.* 117, 6-8:
En efecto, de este primer camino de investigación te
⟨aparto⟩
⟨añade⟩:
pero también de aquél...

1064 SIMPL., *Fís.* 143, 10 (= PLATÓN, *Teet.* 180d):
«Único, existe inmóvil: ser, el nombre del Todo».

1065 (28 B 8, 36) SIMPL., *Fís.* 146, 9:
Hallarás el pensar. Tampoco si hay o habrá tiempo.

1066 (28 B 15a) ESC. BAS., 25:
⟨La tierra está⟩ enraizada en el agua[38].

---

[38] Este fragmento, en rigor consistente en una sola palabra (*hydatórizon,* «enraizada en el agua»), aparece incluido como auténtico en DK y luego, entre otras recopilaciones, en UNTERSTEINER, pág. 165 y n., BORNMANN, *Parmenides,* y HÖLSCHER, *Parm.,* págs. 38-39 (comentario en págs. 110-111). Nosotros no le encontramos ubicación adecuada, y además preferimos limitarnos a los versos completos o casi completos, dejando de lado palabras o frases aisladas, que pueden valer para casos como el de los milesios.

CATALOGO DE FUENTES EMPLEADAS EN ESTE VOLUMEN

A continuación se ofrece una lista de autores de obras que han servido de fuentes para los textos traducidos *en este volumen,* por orden alfabético de los nombres de los autores (o de los títulos de las obras, cuando es el caso), con una breve noticia y mención de los títulos completos (con la abreviatura empleada en cada momento y con la traducción al castellano, si es necesario) de las obras empleadas *sólo en este volumen,* así como de las ediciones usadas. Si no se mencionan ediciones especiales, se entiende que el texto traducido corresponde exclusivamente a la edición DK (las excepciones figuran en notas a los textos).

Abreviaturas empleadas en este catálogo:
OCT = Oxford Classical Texts
LCL = Loeb Classical Library
LBL = Les Belles Lettres (Budé)
B. T. = Bibliotheca Teubneriana
CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Academia de Berlín)
ca. = *circa* = aproximadamente.

AECIO, siglos IV-V d. C.
Según TEOD., IV 31, escribió una *Recopilación de las opiniones de los filósofos.*
Su obra se basó en las *Vetusta Placita* (Opiniones antiguas), siglo I a. C., resumen de la obra de Teofrasto. Cf. H. DIELS, *Doxographi Graeci,* y nuestra «Introd. General».

AGATÉMERO (AGATÉM.), s. II d. C.
Geógrafo cuya obra fue recopilada por Claudio Tolomeo (s. II d. C.). Cf. *Geographici Graeci Minores,* ed. Müller.

AGUSTÍN, San (AG.). Obispo de Hipona, 354-431 d. C.

De Civitate Dei (*Civ. Dei*) = La ciudad de Dios.

ALBERTO MAGNO, San (ALB. MAG.), 1193-1280.

Maestro de Santo Tomás de Aquino y pionero en los estudios medievales de Aristóteles.

De Vegetalibus (*De Veget.*) = De los vegetales, ed. Meyer-Jenssen.

ALCIDAMAS

Retórico griego, alumno de Gorgias, que vivió en Atenas entre el 432 y el 411 a. C.

ALEJANDRO de Afrodisia (ALEJ.), siglos II-III d. C.

In Aristotelis Meteorologicorum Commentaria (*Meteor.*) = Comentario a la *Meteorología* de Aristóteles. *CAG*, I, M. Hayduck.

AMIANO MARCELINO (AM. MARC.), s. IV d. C.

Historiador greco-sirio que sirvió en la guardia imperial durante la época del emperador Juliano (muerto en el 363 d. C.). Escribió una historia de Roma que abarcaba desde el ascenso de Nerva (96 d. C.) hasta la muerte de Juliano (378 d. C.), de la que se ha preservado sólo una parte. Puntos de vista estoicos.

ANATOLIO de Alejandría, s. III d. C.

Obispo de Leodicea; parte de su obra se ha conservado dentro de la denominada *Theologumena Arithmeticae.*

ANÓNIMO BIZANTINO (ANÓN. BIZANT.), s. XII d. C.

En *De Antiquitatibus Constantinopolitanis* (*ca.* 1110 d. C.).

APOLODORO de Atenas, s. II d. C.

Gramático griego, autor de *Cronologías* en yambos, que van desde la caída de Troya hasta el año 143 d. C. (citas en D. L.).

APOLONIO de Tiana, s. I a. C.

Autor de un Epistolario que ha sido fuente para las biografías de Pitágoras hechas por Porfirio y Jámblico.

APOLONIO (APOLON.), ss. III-II a. C.

Mirabilia (*Mirab.*) = Cosas maravillosas (ed. O. Keller).

APULEYO (APUL.) de Madaura, s. II d. C.

Florida (*Flor.*) es una antología de declamaciones, en forma de extractos, quizá recopilados por otro.

AQUILES TACIO (AQ. TAC.), s. III d. C.

Escribió:
Introducción a los «Fenómenos» de Arato.

ARIO DÍDIMO (ARIO DÍD.) de Alejandría, s. I a. C.
Maestro de Augusto. De su obra sólo se conocen extractos a través de Clemente, Eusebio y Estobeo.

ARISTÓCRITO (ARISTÓCR.), s. V d. C.
Escritor maniqueo autor de una *Teosophia* (*Teos.*).

ARISTÓFANES (ARISTÓF.). Comediógrafo, s. V a. C.
Escribió:
Caballeros (*Cab.*), estrenada en el año 426.
Nubes, estrenada en el año 423 (ed. K. J. Dover).
Aves, estrenada en el año 415.

ARISTÓTELES (ARIST.) de Estagira, 384-322 a. C.
Discípulo de Platón en la Academia de 367 a 347. En el 335 fundó en Atenas el Liceo o escuela peripatética.

Escribió:
Metafísica (*Met.*) eds. W. D. Ross y OCT
Física (*Fís.*) ed. W. D. Ross
Del Cielo OCT
De la generación y corrupción (*De gen. y corr.*) LCL
Meteorología (*Meteor.*) LCL
Ética a Nicómaco (*Ét. Nicóm.*) OCT
Política (*Pol.*) B. T.
De la interpretación (*De Interpr.*) OCT
Retórica (*Ret.*) LCL
Del Alma ed. W. D. Ross
Generación de los animales (*Gen. Animal.*) LCL
Partes de los animales (*Partes Anim.*) LCL
Historia de los Animales (*Hist. Animal.*) LCL
Del Sentido (*De Sent.*) LCL
Fragmentos (*Fr.*) Ross, OCT (Rose, B. T.; Walzer).

De autenticidad dudosa:
Ética a Eudemo (*Ét. Eud.*)
Problemas (*Probl.*) LCL.

PSEUDO-ARISTÓTELES (PS.-ARIST.).
De Mundo, LCL, s. I d. C. Obra ecléctica teológico-filosófico-astronómica, de influencia estoica (Posidonio).

PSEUDO-ARISTÓTELES (PS.-ARIST.), s. I d. C.
Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias (*MJG*).
Ver nota 7 a Jenófanes.

ARISTÓXENO de Tarento (ARISTÓX.), 2.ª mitad del s. IV a. C.
Discípulo de Aristóteles, músico y biógrafo de Pitágoras.
Fragmentos en *Die Schule des Aristoteles*, 2 (F. WEHRLI).

ARQUÍLOCO de Paros (ARQUÍL.), 720-676.
Elegías y yambos satíricos LBL y B. T.

ATENEO (ATEN.) de Náucratis, en Egipto, s. III d. C.
Escribió:
Deipnosophistae (*LSJ* = «iniciados en los misterios de la cocina») en griego.

CALCIDIO (CALC.), s. V d. C.
Tradujo al latín y comentó el *Timeo* (ed. Wrobel; 1962: Waszink).

CELIO AURELIANO (CELIO AUREL.) de Numidia, s. IV d. C.
Escribió:
De Morbis Chronicis (*Morb. Chron.*) = Sobre enfermedades crónicas.

CENSORINO (CENSOR.), mediados del s. III d. C.
Escribió:
De die natali = Sobre el día del nacimiento.

CICERÓN (CIC.), Marco Tulio, 106-43 a. C.
Político, orador y estudioso de la filosofía griega.
Escribió:
Academica (*Acad.*) = Discusiones en torno a la Academia
De natura deorum (*De nat. deor.*) = Sobre la naturaleza de los dioses
De divinatione (*De div.*) = Sobre la adivinación
Tusculanae Quaestiones (*Tuscul.*) = Cuestiones Tusculanas.

CLEANTO de Asos, 300-220 a. C.
Filósofo estoico, discípulo de Zenón de Citio. Fragmentos en H. v. ARNIM (A.), *Stoicorum Veterum Fragmenta,* I (*SVF,* I).

CLEARCO de Solos, segunda mitad del s. IV a. C.
Discípulo de Aristóteles; fuente para la tradición pitagórica. Fragmentos en F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles,* 3.

CLEMENTE de Alejandría (CLEM.), 150-215 d. C.
Nació en Atenas; tras convertirse al cristianismo viajó a Italia, Siria y Palestina, pero se radicó en Alejandría.
Escribió:
Pedagogo (*Pedag.*)
Protréptico (*Protr.*)
Stromateis (*Strom.*) = Misceláneas.

COLUMELA, Lucio Junio Moderato (COLUM.), s. I d. C.
Nació en Gades (Cádiz, España).
Escribió:
De re rustica = Sobre temas rurales.

CRISIPO de Solos, 280-207 a. C.
Filósofo estoico; fragmentos en ARNIM, *SVF*, II (ver Cleanto).

DEMETRIO de Falero (DEM. Fal.), s. IV a. C.
Discípulo de Teofrasto. Gobernó como Comisionado en Atenas desde el 317 al 307. Colaboró con la fundación del *Museo* de Alejandría, suerte de Universidad estatal imitada del Liceo.

Escribió:
De elocutione (*De elocut.*) = Sobre la elocución.

DEMETRIO de Magnesia, s. I a. C.
Escritor griego, de cuyo libro (*Hombres*) *Homónimos* sabemos por D. L.

Deuteronomio, ss. XI-X a. C.
Último de los «cinco libros» (*Pentateuco*) con que comienza la Biblia. En hebreo, simplemente «la Ley», *Tora*. Reformulación de la legislación hebrea descrita por primera vez en el *Éxodo*. *Biblia Hebraica*, ed. R. Rittel (ed. *Deuteronomio* J. Hempel, 1935). *Septuaginta* (traducción griega hecha en Alejandría, s. III a. C.), ed. A. Rahlfs, 6.ª ed., 1959.

DICEARCO de Mesina, Sicilia, siglo IV a. C.
Discípulo de Aristóteles y biógrafo de Pitágoras. Fragmentos = F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, 1.

DIODORO de Sicilia (DIOD.), s. I a. C.
Vivió en Roma, pero escribió en griego una historia en 40 libros, de los cuales se han conservado 15 y fragmentos. LCL.

DIÓGENES LAERCIO (D. L.), ss. II-III d. C.
Vidas de los filósofos ilustres. Cuando expone las doctrinas, su pensamiento suele ser confuso y poco fiable; en citas, cronologías y anécdotas suele mencionar las fuentes, lo cual permite la evaluación de la veracidad de las mismas.

DURIS de Samos, s. III a. C.
Su obra de historia se ha perdido, y sólo tenemos menciones en D. L.

ELIANO, Claudio (EL.), ss. II-III d. C.
Sofista nacido en Preneste (Italia). Escribió una recopilación heterogénea de anécdotas: *Varia Historia* (*Hist. Varias*).

PSEUDO-ESCIMNO
El verdadero Escimno vivió *ca.* 80 a. C. y escribió *Periége-*

sis, «Descripción geográfica», que se ha perdido. El poema que lleva ese nombre tiene 1000 versos yámbicos, de origen desconocido.

ESCOLIO (ESC.)
Comentarios antiguos a manuscritos (originales o copias).
Principales escoliastas: Eustacio, Tzetzes (a Homero).
Colecciones de escs. a Homero: Dindorf, Erbse.
A veces se indica con una letra mayúscula el manuscrito.
También hay escolios a obras de Hesíodo, Aristófanes, Platón, etc.

ESPEUSIPO de Atenas (ESPEUS.), s. IV a C.
Yerno de Platón y su sucesor al frente de la Academia, desde su muerte en 347 a. C., hasta la suya propia, en 339-338.
Fragmentos en P. LANG, *De Speusippi Academici Scriptis accedunt Fragmenta*, 1911 (reprod. fotomec., 1965).

ESTOBEO, Juan (ESTOB.), s. V. d. C.
Escribió, en griego:
Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae (*Ecl.*) = Extractos de Física, Dialéctica y Ética, ed. Wachsmuth.
Florilegium (*Flor.*) = Antología de citas de escritores antiguos.

ESTRABÓN de Amasis (ESTR.), 54 a. C.-24 d. C.
Escribió una *Geografía*, a veces con datos de Eratóstenes (que vivió entre 276-196 a. C.), y referencias históricas. LCL.

Etymologicum Genuinum (*Etym. Gen.*), s. XI d. C.
Enciclopedia etimológica correspondiente —como el *Etym. Mag.*— a la 4.ª época de *Etymologica* (cf. *RE*, VI).

Etymologicum Magnum (*Etym. Mag.*), s. XII d. C.
Enciclopedia (ver *Etym. Gen.*) limitada a dos extractos.

EUDEMO de Rodas, s. IV a. C.
Discípulo de Aristóteles. Fragmentos en F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, 8.

EURÍPIDES (EURÍP.), 480-406 a. C.
Tercero de los grandes poetas trágicos.
Hipólito (*Hipól.*) se estrenó en el 428 a. C.

EUSEBIO (EUS.), ss. III-IV d. C.
Obispo de Cesárea en el 315 d. C.
Escribió:
Praeparatio Euangelica (*P. E.* o *Prep. Ev.*).

EUSTACIO (EUST.) de Constantinopla, ss. XII-XIII d. C.

Arzobispo de Tesalónica (1175-1212). Comentarista de Homero.

Éxodo, 1290-1214 a. C.
Libro 3.º del *Pentateuco* (otros datos en *Deuteronomio*).
Biblia Hebraica, ed. R. Kittel, ed. 14.ª (*Éxodo*, ed. G. Quell, 1931).

FAVORINO de Arles, s. II d. C.
Escribió *Historias misceláneas*, citada por D. L.

FILÓDEMO (FILÓD.) de Gádara, Palestina, s. I a. C.
Volumina Rhetorica (*Ret.*), ed. S. Sudhaus.

FILÓN de Alejandría, ss. I a. C.-I d. C.
Quis rerum divinarum haeres (*Quis r. div. h.*) = Cuál de las cosas divinas dudas. *Fragmenta*, ed. J. R. Harris, Cambridge, 1886.

FILÓPONO (FILÓP.) = Juan de Alejandría; llamado el *Philóponos*, «el laborioso», ss. VI-VII d. C.
Escribió:
In Aristotelis de Anima libros commentaria (*Del Alma*), *CAG*, XV, M. Hayduck
In Aristotelis Physica commentaria (*Fís.*), *CAG*, XVI-XVII, J. Vitelli.

GALENO, Claudio (GAL.), nació en Pérgamo, s. II d. C.
De dignoscendis pulsibus (*De dign. puls.*) = Sobre el reconocimiento del pulso. Ed. Kühn
In Hippocratis Epidemias (*In Epid.*) = Comentario a *Epidemias* de Hipócrates. Ed. Kühn
In Hippocratis de humoribus (*In Hipp. de hum.*) = Comentario a *De los humores*, de Hipócrates. Ed. Kühn
De placitiis Hippocratis et Platonis (*De plac. Hipp. et Plat.*) = Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón. Ed. Müller.

GELIO, Aulo, nació en Roma, s. II d. C.
Escribió:
Noctes Atticae (*N. A.*) = Noches áticas. Miscelánea de extractos grecorromanos y comentarios.

HERÁCLIDES LEMBO, nacido en Calcis, vivió en Alejandría, s. II a. C.
Escribió obras históricas que se perdieron (cf. D. L.).

HERÁCLIDES de Ponto (HERÁCL. PONT.), s. IV a. C.
Discípulo de Platón, que se enroló en el Perípato. Fragmentos: F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, 7.

HERÁCLITO Homérico (HER. HOM.) s. I d. C.
Cuestiones Homéricas (*Cuest. Hom.*), una interpretación alegórica de Homero contra Platón y Epicuro.

HERMIAS de Alejandría (?), Apologeta cristiano, *ca.* s. III d. C.
Irrisio gentilium philosophorum = Ridiculización de filósofos paganos.

HERMIPO de Esmirna, s. III a. C.
Biógrafo e historiador. Fragmentos en D. L.

HERODIANO, Elio (HEROD.), s. II d. C.
Gramático que nació en Alejandría y vivió en Roma.

Escribió:
Perì dichrónōn (*P. Dichr.*) = Sobre versos de dos medidas
Perì monérous léxeōs (*P. mon. léx.*) = Sobre expresiones peculiares.

HERÓDOTO de Halicarnaso (HER.), s. V a. C.
Su *Historia* (*ca.* 450 a. C.) de las guerras persas acaso fue el primer libro de historia, además de descripción de costumbres.

HESÍODO (HES.), natural de Beocia, ss. VIII-VII a. C.
ca. 700: *Teogonía* (*Teog.*), ed. M. L. West.
ca. 660: *Los trabajos y los días* (*Trabajos*), ed. T. A. Sinclair.

HIPÓCRATES de Cos (HIPÓCR.), s. V a. C.
Dio origen a los primeros estudios médicos sistemáticos, que se publicaron como tratados atribuidos a él, y que van del s. V al s. III a. C. *De morbo sacro* = Sobre la enfermedad sagrada (Epilepsia).

HIPÓLITO (HIPÓL.), Apologeta cristiano, s. III d. C.
Refutatio omnium Haeresium = Refutación de todas las herejías (10 libros, de los cuales sólo los primeros llevan el nombre de *Philosophoumena* = Exposición de cuestiones filosóficas).

HISDOSO
Escoliasta al comentario de Calcidio al *Timeo*.

HOMERO
Nombre convencional que se da al autor o autores (o cantor) de las epopeyas hexamétricas *Ilíada* y *Odisea*, que están separadas entre sí por un siglo por lo menos. El esplendor de Micenas y las aventuras de los señores de entonces pueden haber sido objeto de sagas relativamente cortas

que, gracias a fórmulas recurrentes, hayan sido transmitidas desde aquel siglo XIV hasta la radicación definitiva en Jonia (s. XI) y soportar los oscuros siglos que van hasta el renacimiento cultural en los ss. VIII y VII. Por escrito fueron puestos sólo en el siglo VI a. C.

Ilíada (*Il.*), *ca.* 750 a. C.
Ed. OCT. Ver HOMERO.

Inscriptiones Graecae (*I. G.*)
Vol. XIV: *Inscriptiones Siciliae et Italiae*, ed. G. Kaibel, 1890.

ISÓCRATES (ISÓCR.). Orador y ensayista, s. IV a. C.
Busiris (*Bus.*)
Antídosis (*Antíd.*).

JÁMBLICO de Calcis (JÁMBL.), s. IV d. C.

Escribió:
De Vita Pythagorica liber (*V. P.*), ed. Deubner-Klein, B. T., también A. Nauck.
De comunni mathematica scientia (*C. Mat. Com.*) = Sobre la ciencia matemática común. Ed. N. Festa-Klein, B. T.
In Nicomachi arithmeticam introductionem (*Intr. arit. Nicóm.*) = Introducción a la aritmética de Nicómaco. Ed. H. Pistelli, B. T.
De Mysteriis (*De Mist.*) = De los misterios de Egipto, LBL.
Del Alma (en ESTOB., *Ecl.*, ed. Wachsmuth).

JOSEFO, Flavio (JOS.), 37-135 d. C.
Contra Apión (*C. Apión*). Apión era un gramático griego que dirigió ataques contra la raza judía. Josefo contraataca.

JUSTINO (JUST.), ss. II-III d. C.
Resumió las *Historias Filípicas* (44 libros) de Trogo Pompeyo.

LACTANCIO (LACT.), ss. III-IV d. C.
Retórico romano converso al cristianismo.

Escribió:
De opificio Dei (*De opif.*) = Sobre la obra de Dios.

LUCIANO (LUC.), posterior al siglo II d. C.
Luciano nació en Siria en el s. II d. C. Se le atribuyó la obra *Macrobii* (*Macr.*) = Vidas extensas, que resultó apócrifa.

MACROBIO, Teodosio (MACR.), siglo IV d. C.
Escribió:
Commentarii in Somnium Scipionis (*S. Sc.*) = Comentario al «sueño de Escipión» (CIC., *Rep.* VI).

MARCO AURELIO ANTONINO (MARCO ANTON.), s. II d. C.
Fue emperador romano entre los años 161 y 180 d. C. y filósofo estoico de la última época.

Escribió:
Meditaciones.

MATEO, San, s. I d. C.
El autor del primer Evangelio y uno de los doce apóstoles.

MÁXIMO de Tiro (MÁX. TIRO), s. II d. C.
Orador y sofista; ha dejado 41 ensayos sobre temas filosóficos muy diversos.

NEANTO de Cízico, s. III a. C.
Historiador cuya obra se conserva sólo fragmentariamente.

NICOLÁS de Damasco, ss. I a. C.-I d. C.
Simplicio cita opiniones y argumentos suyos, contenidos en una obra denominada *Sobre los dioses.*

NICÓMACO de Gerasa, *ca.* s. II d. C.
Escritos referidos a Pitágoras —y tratados de aritmética— que han servido de fuente a Jámblico, especialmente a través de la *Theolog. Arithm.* y de Porfirio.

NUMENIO de Apamea, Siria, siglo II d. C.
Clasificado a veces como platónico-medio, a veces pitagórico. Fragmentos en ed. Thedinga, F. (1875).

Odisea (*Od.*), ss. VIII-VII a. C.
Ed. OCT. Ver HOMERO.

OLIMPIODORO (OLIMP.), s. VI d. C.
Filósofo y comentarista neoplatónico. Entre otras obras, escribió:
Vita Platonis (*Vita Plat.*) = Vida de Platón, ed. Westermann.
In Platonis Phaedonem Commentaria (*Fedón*) ed. W. Norwin, B. T.
In Aristotelis Metoeora commentaria (*Meteor.*) ed. Stüve, *CAG,* tomo XII, parte II. Se duda si le corresponde la obra *De arte sacra lapidis philosophorum* (*De arte sacra lap. phil.*) = Sobre el arte sagrada de la piedra filosofal (Berthelot).

ORÍGENES (ORÍG.) de Alejandría, años 185-253.
Fundador de la teología cristiana. La obra *Contra Celso* (*C. Celso*) ataca al platonismo medio y defiende al cristianismo.

PAPO de Alejandría. Geómetra, comentador de Euclides, s. IV d. C.

De su comentario a Euclides sólo se conserva el texto árabe del libro X, en edición bilingüe árabe-inglesa: *The Commentary of Pappus on Book X of Euclid's Elements*, Arabic Texts and translation by W. THOMSON, with Introductory Remarks, Notes, etc. by G. JUNGE-W. THOMSON, Cambridge, 1950.

PÍNDARO de Tebas (PÍND.), 525-445 a. C.

Autor de odas de homenaje a triunfadores de juegos deportivos:

Olímpicas (*Ol.*), años 488 a 456, ed. Puech, LBL

Píticas (*Pít.*), años 498 a 446, ed. Puech, LBL

Nemeas (*Nem.*), años 486 a 446, ed. Puech, LBL

Istmicas (*Istm.*), años 480 a 456, ed. Puech, LBL

Fragmentos: ed. O. Schroeder-Snell, Puech.

PLATÓN de Atenas = Aristocles, apodado «ancho de hombros» (*Plátōn*), 428-347 a. C.

Discípulo de Sócrates y fundador de la primera escuela de estudios superiores sistemáticos, alrededor del 480 a. C., la «Academia». Obras en OCT y LBL.

Escribió:

Lisis

Apología de Sócrates (*Ap.*)

Hipias Mayor (*H. Mayor*)

Crátilo (*Crát.*)

Banquete (*Banq.*) también ed. R. G. Bury

Fedón

República (*Rep.*) también eds. J. Adam y Jowett-Campbell

Fedro

Parménides (*Parm.*)

Teeteto (*Teet.*) también ed. L. Campbell

Sofista (*Sof.*)

Político (*Pol.*)

Timeo

De autenticidad dudosa:

Alcibíades Mayor (*Alc. May.*).

PLINIO el Anciano, Cayo, nacido en Roma, 23-79 d. C.

Naturae historiarum XXXVII libri (*Hist. Nat.*). Extensa compilación de datos muy heterogéneos en tema y valor.

PLOTINO (PLOT.), nacido en Licópolis, Egipto, 203-269.

Fundador del neoplatonismo, aunque aparte de la Academia. Escribió una obra en 54 libros, que Porfirio dividió en grupos de 9 o *Enéadas*. Eds. P. Henry-H. R. Schwyzer y también LBL.

PLUTARCO de Queronea, en Beocia (PLUT.), ss. I-II d. C.

Escribió *Vidas Paralelas*, entre ellas:

Camilo (*Cam.*)
Coriolano (*Coriol.*)
Solón.

También escribió numerosos ensayos morales, históricos, etc., que fueron reunidos por Henri Estienne (Stephanus) y editados por primera vez en 1572 con el nombre genérico de *Moralia*. Aquí seguimos ese orden, mantenido en la edición de G. N. Bernadakis (1888-1896, B. T.) y en la LCL, a cuyos volúmenes remitimos en números romanos al comienzo de cada referencia.

I *Quomodo adolescens poetas audire debeat* (*Quomodo adol. poet. aud. deb.*) = Cómo deben estudiar poesía los jóvenes.

De recta ratione audiendi (*De aud.*) = Sobre la atención en clases de filosofía.

II *Consolatio ad Apollonium* (*Consol. ad Apoll.*) = Condolencias para Apolonio.

Septem sapientium convivium (*Septem sap. conviv.*) = El banquete de los siete sabios.

De superstitione (*De superstit.*) = Sobre la superstición.

III *Regum et imperatorum apophthegmata* (*Reg. apophth*). = Apotegmas de reyes y comandantes.

IV *De Alexandri magni fortuna aut virtute* (*De Alex. m. fort.*) = Sobre la suerte o la virtud de Alejandro el grande.

V *De Iside et Osiride* (*De Is. et Os.*) = Sobre Isis y Osiris.

De E apud Delphos (*De E*) = Sobre la letra E en Delfos.

De Pythiae oraculis (*De Pyth. Or.*) = Sobre los oráculos apolíneos no versificados ya.

De defectu oraculorum (*De def. orac.*) = Sobre el abandono de la consulta a los oráculos.

VI *De Garrulitate* (*De Garr.*) = Sobre la locuacidad.

VII *De vitioso pudore* (*De vit. pud.*) = Sobre la vergüenza en exceso.

VIII-IX *Quaestionum convivalium* (*Quaest. Conviv.*) = Temas de diálogos de sobremesa.

IX *Amatorius* (*Amat.*) = Sobre el amor.

X *An seni respublica gerenda sit* (*An seni resp.*) = Sobre si los ancianos deben tomar parte en los asuntos políticos.

XI *Quaestiones Naturales* (*Quaest. Nat.*) = Cuestiones naturales.

XII *De facie quae in orbe lunae apparet* (*De fac. in orbe lun.*) = Sobre la faz que aparece en la órbita de la luna.

De primo frigido (*De prim. frig.*) = Sobre el frío primordial.

Aquae an ignis sit utilior (*Aq. an ign. util.*) = Sobre qué es más útil: el agua o el fuego.

XIII *Platonicae Quaestiones* (*Plat. Quaest.*).

De animae procreatione in Timaeo (*De an. procr.*) = Sobre la generación del alma en el *Timeo.*

De communibus notitiis adversus Stoicos (*De commun. notit.*) = Sobre las nociones comunes: contra los estoicos.

XIV *Non posse suaviter vivi secundum Epicuro* (*Non posse suav.*) = Que no es posible una vida placentera, según Epicuro.

Adversus Colotem (*Adv. Colot.*) = Contra Colotes, en defensa de otros filósofos.

XV Fragm. F. H. Sandbach. Esc. a Hes., *Trabajos* 286 (Fr. 405 S.).

Pseudo-Plutarco (Ps. Plut.)

Stromateis = *Misceláneas.*

Aunque esta obra figura en el vol. VII de la edición de Bernadakis de las *Moralia,* y hay diversas obras en dicha edición cuya autenticidad es dudosa, separamos ésta por constituir una importante fuente doxográfica, que cita o glosa a Teofrasto.

Polibio (Polib.) de Megalópolis, s. II a. C.

Escribió una historia universal que abarca desde la primera guerra púnica (264 a. C.) hasta la caída de Corinto en el 146 a. C., precisa y valiosa como fuente. Sólo se conservan 5 libros y extractos. LCL.

Porfirio (Porf.), 233-305.

Alumno de Plotino.

Escribió:

Vida de Pitágoras (*V. Pitág.*) ed. A. Nauck, B. T.

Gruta de las Ninfas (*Gr. Ninf.*)

Cuestiones Homéricas (*Cuest. Hom.*).

Proclo de Bizancio. Nació en Constantinopla, 410-485.

Murió en Atenas. Filósofo neoplatónico, alumno de Olimpiodoro en Alejandría y de Siriano en Atenas.

Escribió:

In primum Euclidis Elementorum librum comentarii (*Elem.*) = Comentario al libro I de los *Elementos* de Euclides; ed. G. Friedlein, B. T. Comentarios a diálogos de Platón:

In Platonis Alcibiadem comm. (*Alc. May.*) ed. V. Cousin

In Platonis Parmenidem comm. (*Parm.*) ed. V. Cousin

In Platonis Timaeum comm. (*Timeo*) ed. E. Diehl, B. T.

SÉNECA, Lucio Anneo (SÉN. fil.), 4-65 d. C.
Hijo del retórico Séneca. Filósofo estoico, preceptor de Nerón.
Escribió:
Cuestiones Naturales (*C. N.*), donde expone conocimientos científicos de su época.
Epístolas a Lucilio (*Ep.*).

SEXTO EMPÍRICO (S. E.). Filósofo griego escéptico, s. III d. C.
Adversus Mathematicos (*Adv. Math.*) = Contra los científicos.

SIMPLICIO de Cilicia (SIMPL.), s. VI d. C.
Neoplatónico, comentarista de Aristóteles.
Escribió:
In Aristotelis Physica comm. (*Fís.*), *CAG*, IX-X, H. Diels
In Aristotelis De Caelo comm. (*Del Cielo*), *CAG*, VII, J. H. Heiberg.

SOCIÓN de Alejandría, s. III d. C.
Escribió:
Sucesiones de los filósofos (fr. en D. L.).

SOLÓN de Atenas, ss. VII-VI a. C.
Gobernante, legislador y poeta. Fragmentos de sus Elegías y Yambos en *Anthologia Lyrica Graeca*, 1, ed. E. Diehl (B. T.).

Suda o *Suidas*, s. X d. C.
Léxico griego anónimo, probablemente escrito en Bizancio.

TEMISTIO de Paflagonia (TEM.), s. IV d. C.
Retórico.
Escribió:
Discursos.

TEODORETO (TEODOR.) de Antioquía, 393-466 d. C.
Escribió:
Graecanicarum Affectuum Curatio = Curación de las enfermedades griegas. Ed. P. Canivet (*Sources Chrétiennes*).

TEOFRASTO de Éreso (TEOFR.), siglos IV-III a. C.
Discípulo de Aristóteles y jefe del Liceo de 322 a 284 a. C.
Escribió:
Opiniones de los Físicos (Fragmentos en H. DIELS, *Doxographi Graeci*; ver «Introducción general»)
De las sensaciones (*De Sens.*), en DIELS, *Dox. Gr.*
Metafísica (*Met.*), ed. D. Ross-F. H. Fobes.

TEOGNIS de Megara, ss. VII-VI a. C.

Elegías en *Anthologia Lyrica Graeca* 2, ed. E. Diehl (B. T.).

TEÓN de Esmirna (TEÓN ESM.), s. II d. C.

Escribió:

Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium = Exposición de temas matemáticos útiles para leer a Platón. Ed. E. Hiller, B. T.

Theologumena Arithmeticae (*Theolog. Arithm.*), ss. II-IV d. C.

Obra atribuida durante mucho tiempo a Jámblico, tal vez debido a que éste se sirvió de ella a menudo para su *V. P.* Tiene por lo menos dos autores distintos discernibles: Nicómaco de Gerasa y Anatolio. Ed. V. de Falco (B. T.).

TIMEO de Tauromenion, fin del s. IV a. C.

Tal vez el primer historiador que ubicó cronológicamente los acontecimientos pasados según las Olimpíadas. Fragmentos en *Fragmente der griechischen Historiker*, F. JACOBY, B 566 (1950).

TIMEO de Locro (TIM. LOC.), ss. III-II a. C.

De Natura Mundi et Animae, ed. W. Marg (TIM. LOC. M), Leiden, 1972.

Imitación del *Timeo* de Platón, que pasó por haber sido una obra pitagórica anterior, de la cual Platón habría copiado el *Timeo*.

TOMÁS de Aquino, Santo (TOM. AQ.), 1225-1274.

Principal figura de la filosofía escolástica medieval.

In Metaphysicam Aristotelis Commentarium (*Met.*), ed. M. R. Cathala.

TUCÍDIDES (TUC.), s. V d. C.

Historiador de la *Guerra del Peloponeso* OCT.

TZETZES, Juan, s. XII d. C.

Comentarista bizantino, exégeta de Homero y Hesíodo.

ZENÓN de Citio, s. III a. C.

Fundador de la Stoa en Atenas. Fragmentos en: H. v. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I (*SVF*, I).

TABLA DE CORRELACIONES

Entre los textos clasificados según la nomenclatura usada en la recopilación de Diels-Kranz y los numerados en la presente edición de *Los Filósofos Presocráticos* de la Biblioteca Clásica Gredos existen —discernidos por capítulos— las siguientes equivalencias:

TALES, ANAXIMANDRO Y ANAXÍMENES DE MILETO

DK	BCG	DK	BCG
11 A 1	1, 14, 16	11 A 2	2, 12, 39
11 A 3	3, 25, 40, 46	11 A 4	7
11 A 5	42, 43, 44, 45	11 A 6	9
11 A 9	10	11 A 10	11
11 A 11	4, 5, 6, 8, 15	11 A 12	18, 78
11 A 13	19, 20	11 A 13 c	48
11 A 14	49, 50	11 A 16	54
11 A 17	47	11 A 17 a	41, 51, 52
11 A 20	35, 36, 37, 38	11 A 21	32, 33
11 A 22	24, 29	11 A 22 a	26
11 A 23	27, 28	11 B 1	17
12 A 1	56, 61, 65, 67, 71, 101, 127, 150, 154	12 A 2	59, 66, 72, 151
12 A 3	60	12 A 4	73
12 A 5	152	12 A 5 a	175
12 A 6	57, 58, 68, 69	12 A 7	63
12 A 8	62	12 A 9	75, 121, 128, 134, 143, 183

DK	BCG	DK	BCG
12 A 9 a	118	12 A 10	148, 158, 179
12 A 11	55, 74, 130, 140, 142, 149, 155, 159, 165, 169, 180, 185, 187	12 A 12	122
12 A 13	86	12 A 14	84, 102
12 A 15	129, 184	12 A 16	103, 117, 124
12 A 17	88, 133	12 A 18	144, 145
12 A 19	161	12 A 21	162, 163, 164, 167. 186
12 A 22	153, 166, 168	12 A 23	170, 171
12 A 24	172	12 A 25	160
12 A 26	156, 157	12 A 27	176, 177
12 A 28	173, 174	12 A 30	178, 181, 182
12 B 1	183	12 B 2	184
12 B 3	185	12 B 4	186
12 B 5	187		
13 A 1	188, 191	13 A 2	189, 208
13 A 4	192	13 A 5	193, 194, 201, 203
13 A 6	195, 205, 210, 214, 233	13 A 7	190, 196, 202, 204, 209, 215, 221, 224, 227, 228
13 A 8	200	13 A 9	197
13 A 10	206, 207	13 A 14	216, 217, 222, 234
13 A 15	218, 219	13 A 16	220, 223
13 A 18	226	13 A 19	225
13 A 20	211, 212, 213	13 A 21	229
13 B 1	230, 235	13 B 2	231
13 B 2 a	232	13 B 3	236

PITAGORAS Y LOS PRIMEROS PITAGÓRICOS

14.1	313, 322	14.4	287, 321
14.5	288	14.6 a	270
14.7	247, 248	14.8	241, 246, 281, 283
14.8 a	252, 310	14.10	280, 344
14.13	293, 294, 295	14.14	282

DK	BCG	DK	BCG
14.16	298	14.16 a	270
14.17	307, 343	14.18	303, 304, 305
14.19	301	15	340, 341, 342
17	341	18.4	363
42.2	365	44 A 1	309
49.1	333	49.1 a	335
58 A	331, 375	58 B 4	349
58 B 5	349	58 B 9	369
58 B 12	360	58 B 13	361
58 B 26	368	58 B 30	370
58 B 39	315	58 C 4	346

ALCMEÓN DE CROTONA

24 A 1	376, 378, 381, 383, 391, 395, 397	24 A 2	382, 384
24 A 3	372, 377, 385, 386, 394	24 A 4	387, 388
24 A 5	393, 406, 416, 426	24 A 6	417
24 A 8	411, 418	24 A 9	419
24 A 10	379, 407, 420	24 A 11	408, 409, 410
24 A 12	390, 398, 399, 400	24 A 13	412, 423, 424, 425
24 A 15	421, 422	24 A 16	426
24 B 1	427	24 B 1 a	428
24 B 2	429	24 B 3	430
24 B 4	431	24 B 5	432

JENÓFANES DE COLOFÓN

21 A 1	435, 438, 443, 447, 448, 449, 509	21 A 3	437
21 A 6	439	21 A 7	440
21 A 8	433, 434, 441, 457	21 A 9	442
21 A 11	444	21 A 13	514
21 A 16	445	21 A 17	446
21 A 20	450	21 A 21	451

DK	BCG	DK	BCG
21 A 22	452	21 A 23	453, 461
21 A 25	517	21 A 28	460, 465, 472, 482, 488
21 A 29	454, 467	21 A 30	455, 468, 470
21 A 31	456, 469, 471, 481, 487, 489	21 A 32	490
21 A 33	436, 510	21 A 36	458, 459, 463
21 A 38	491	21 A 40	492
21 A 42	493	21 A 47	483, 484, 485
21 B 1	520	21 B 2	521
21 B 3	522	21 B 5	523
21 B 6	524	21 B 7	525
21 B 8	526	21 B 9	527
21 B 10	528	21 B 11	529
21 B 12	529	21 B 14	466
21 B 15	502	21 B 16	503
21 B 17	533	21 B 18	516
21 B 22	535	21 B 23	504
21 B 24	511	21 B 25	512
21 B 26	513	21 B 27	476
21 B 28	486	21 B 29	542
21 B 30	480	21 B 31	544
21 B 32	545	21 B 33	546
21 B 34	519	21 B 35	518
21 B 36	549	21 B 37	550
21 B 38	551		

HERACLITO DE ÉFESO

22 A 1	552, 554, 557, 559, 560, 563, 566, 567, 607, 608, 615	22 A 1 a	553, 558, 561, 568
22 A 3	555	22 A 3 b	556
22 A 4	569, 570	22 A 5	592, 593, 620, 621
22 A 6	578, 827	22 A 7	574
22 A 8	595, 642, 643	22 A 9 a	633

K	BCG	DK	BCG
2 A 10	616, 617, 618, 622	22 A 15	705, 707
2 A 16	564, 640, 646, 651, 667	22 A 18	708
2 A 19	709	22 A 23	673
2 B 1	650	22 B 2	646
2 B 3	680	22 B 4	715
2 B 5	684	22 B 6	717
2 B 7	718	22 B 8	719
2 B 9	720	22 B 10	571
2 B 11	722	22 B 12	723
2 B 13	724	22 B 14	681
2 B 15	682	22 B 16	727
2 B 17	728	22 B 18	662
2 B 19	670	22 B 20	731
2 B 21	656	22 B 22	733
2 B 23	734	22 B 24	735
2 B 25	659	22 B 26	655
2 B 27	660	22 B 28	739
2 B 29	740	22 B 30	741
2 B 31	742	22 B 32	689
2 B 33	744	22 B 34	671
2 B 35	831	22 B 36	704
2 B 37	747	22 B 38	832
2 B 39	748	22 B 40	674
2 B 41	750	22 B 42	751
2 B 43	752	22 B 44	753
2 B 45	697	22 B 46	833
2 B 47	755	22 B 48	756
2 B 49	757	22 B 49 a	584
2 B 50	641	22 B 51	631
2 B 52	760	22 B 53	625
2 B 54	648	22 B 55	669
2 B 56	676	22 B 57	677
2 B 58	766	22 B 59	767
2 B 60	768	22 B 61	769
2 B 62	636	22 B 63	771
2 B 64	690	22 B 65	773

DK	BCG	DK	BCG
22 B 66	664	22 B 67	775
22 B 67 a	696	22 B 68	686
22 B 69	685	22 B 70	837
22 B 71	838	22 B 72	645
22 B 73	653	22 B 74	839
22 B 75	654	22 B 76	840, 841
22 B 77	842	22 B 78	779
22 B 79	780	22 B 80	623
22 B 81	782	22 B 82	783
22 B 83	783	22 B 84 a	784
22 B 84 b	785	22 B 85	786
22 B 86	787	22 B 87	788
22 B 88	638	22 B 89	652
22 B 90	591	22 B 91	792
22 B 92	688	22 B 93	687
22 B 94	610	22 B 95	796
22 B 96	797	22 B 97	798
22 B 98	665	22 B 99	612
22 B 100	613	22 B 101	699
22 B 101 a	668	22 B 102	577
22 B 103	805	22 B 104	806
22 B 105	807	22 B 106	678
22 B 107	702	22 B 108	672
22 B 110	811	22 B 111	635
22 B 112	693	22 B 113	843
22 B 114	647	22 B 115	698
22 B 116	845	22 B 117	700
22 B 118	701	22 B 119	691
22 B 120	818	22 B 121	819
22 B 122	820	22 B 123	821
22 B 124	822	22 B 125	823
22 B 125 a	824	22 B 126	634
22 B 129	675		

PARMÉNIDES DE ELEA

DK	BCG	DK	BCG
28 A 1	339, 846, 847, 856, 858, 1006, 1029, 1035	28 A 2	859
28 A 3	860	28 A 4	861, 862
28 A 5	848, 849, 850, 851	28 A 6	864
28 A 7	865, 948	28 A 9	867
28 A 12	338, 853, 857	28 A 13	866
28 A 14	868	28 A 15	869
28 A 16	870	28 A 18	871
28 A 20	872	28 A 21	872
28 A 22	890, 898, 915, 983	28 A 23	891, 905, 923, 957, 971
28 A 24	937, 947	28 A 26	911, 912
28 A 27	924, 958, 972	28 A 29	913
28 A 31	914	28 A 32	970
28 A 34	949, 950, 951	28 A 35	981, 982
28 A 36	892, 893, 916	28 A 37	963, 975, 979, 1002, 1003, 1008
28 A 38	986	28 A 39	987
28 A 40	993	28 A 40 a	992
28 A 41	994	28 A 42	996, 997
28 A 43	995, 1000	28 A 43 a	1001
28 A 44	976, 977	28 A 44 a	984, 985
28 A 45	1025, 1026, 1027, 1028	28 A 46	1042
28 A 47	1031	28 A 48	1032
28 A 49	1033, 1034	28 A 50	1030
28 A 52	1024	28 A 53	1015, 1016, 1017
28 B 1	1043	28 B 2	928
28 B 3	935	28 B 4	1046
28 B 5	1047	28 B 6	945
28 B 7	946	28 B 8	1050, 1051
28 B 9	882	28 B 10	989

DK	BCG	DK	BCG
28 B 11	990	28 B 12	1055
28 B 13	1056	28 B 14	998
28 B 15	999	28 B 15 a	1066
28 B 16	1039	28 B 17	1019
28 B 18	1023	28 B 19	1062

ÍNDICE GENERAL

PITAGORAS Y LOS PRIMEROS PITAGÓRICOS

Págs.

ALCMEÓN DE CROTONA

HERACLITO

PARMÉNIDES